الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.





بشير موسى نافع



الإسلاميّون

بشير موسى نافع


الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc. SAL


مركز الجزيرة للدراسات
ALJAZEERA CENTER FOR STUDIES

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى: 1431 هـ - 2010 م
الطبعة الثانية: 1434 هـ - 2013 م

ISBN: 978-614-421-243-1



الدوحة - قطر
هواتف: 4930181 -4930183 -4930218 (974+)
فاكس: 4831346 (974+) - البريد الإلكتروني: E-mail: jcforstudies@aljazeera.net

الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.

عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم
هاتف: 786233 - 785108 - 785107 (1-961+)
ص.ب: 5574-13 شوران - بيروت 2050-1102 - لبنان
فاكس: 786230 (1-961+) - البريد الإلكتروني: bachar@asp.com.lb
الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb

التنضيد وفرز الألوان: أبجد غرافيكس، بيروت - هاتف (9611+) 785107
الطباعة: مطابع الدار العربية للعلوم، بيروت - هاتف (9611+) 786233

تمهيد

أنجزت النسخة الأولى من هذا النص في الأسابيع الأخيرة من 2005، وتمت مراجعته، تصحيحاً وإضافة، خلال العامين التاليين. كان الهدف الرئيس من كتابة هذا النص توفير المادة الأساسية لعمل تلفازي وثائقي من عدة أجزاء حول ولادة التيار الإسلامي السياسي، وأبرز المحطات في تاريخ هذا التيار، والاتجاهات الرئيسة التي يضمها، والصورة التي انتهى إليها في مطلع القرن الحادي والعشرين. وقد وجدت أن من الفائدة نشر النص في كتاب لمصاحبة حلقات البرنامج. إن ظاهرة إسلامية لم تخضع للبحث الأكاديمي والاهتمام العام خلال العقود القليلة الماضية مثل الظاهرة الإسلامية السياسية، ويجدر التنبيه على أن المقصود بهذا الكتاب ليس الدائرة الأكاديمية المتخصصة، وإنما القطاع الأوسع من القراء المهتمين وطلاب المراحل الجامعية الأولى. ولذا، فقد حرصت أن تقتصر الهوامش على ما هو ضروري فقط. ولمن أراد التوسع في دراسة أي من القضايا أو الشخصيات أو الحركات المطروحة في الصفحات التالية، مراجعة قائمة المصادر المدرجة في نهاية الكتاب.

لا يقدم هذا الكتاب رصداً مسحياً لكل القوى الإسلامية السياسية وخارطتها التنظيمية؛ وإنما يحاول تقديم صورة كلية للظروف التي ولدت فيها الظاهرة الإسلامية السياسية، وللمرحلة الأولى من تاريخها، التي استمرت حتى نهاية الستينات من القرن العشرين، وشهدت ولادة التنظيمات الإسلامية الأم وتبلور هوية هذه التنظيمات وتوجهاتها الفكرية والسياسية. أما المرحلة التالية، التي بدأت منذ السبعينات من القرن الماضي، وما تزال تتداعى في أحداثها وتطوراتها، فيعالجها الكتاب من خلال قراءة التيارات الرئيسة داخل الظاهرة، وليس بالضرورة الخارطة التنظيمية الإسلامية لكل بلد إسلامي على حدة.

ثمة عدد كبير من الأشخاص الذين يدين لهم هذا المشروع، والنص الذي استند إليه. وأود أن أتوجه بالشكر لرئيس مجلس إدارة شبكة الجزيرة، الشيخ حمد بن ثامر آل ثاني، والمدير العام للشبكة، الأستاذ وضاح خنفر، اللذين آمنا بأهمية المشروع منذ البداية وقدما كل التسهيلات الممكنة للعاملين على تنفيذه. كما أتوجه بالشكر إلى ذكرى الأستاذ الراحل جوزيف سماحة، وإلى القاضي الأستاذ طارق البشري، لتكبدهما عناء مراجعة النص الأولي للكتاب وإبداء عدد من الملاحظات حول دقة بعض المعلومات الواردة أو سلامة المقاربة التحليلية.

بعد كتابة النص، قام الفريق العامل على تنفيذ البرنامج الوثائقي بإجراء عشرات المقابلات مع قيادات وأعضاء العديد من القوى الإسلامية، عاملين أو سابقين، وكذلك مع مراقبين وباحثين متخصصين في دراسة التيارات الإسلامية، الذين تفضل عدد منهم بإبداء ملاحظات تصحيحية على النص. لهؤلاء جميعاً أيضاً بالغ الشكر. وقد ضمت المجموعة التي عملت على تنفيذ البرنامج الوثائقي كلا من المخرج والمنتج، أحمد محفوظ، ومساعده، محمد فرج المنجي، ومهندس المونتاج، شريف عزت، ومدير التصوير، شريف هلال، إضافة إلى سالم الجحوشي، الذي قام برواية البرنامج. بحكم عملهم، كان هؤلاء أول من أطلع على النص الذي يضمه هذا الكتاب، وأصبحوا معاً المختبر الأول الذي امتحن فيه وضوح النص وتماسكه المنطقي وما يمكن أن يضيفه لفهم الظاهرة الإسلامية السياسية. لاهتمامهم وملاحظاتهم، عرفاني وتقديري. في النهاية، ليس ثمة كتاب

يمكن أن يخلو من الأخطاء، سواء تلك المتعلقة بصحة المعلومات أو بسلامة المقاربة التحليلية وموضوعيتها. مثل هذه الأخطاء تقع مسؤوليتها بالتأكيد على عاتقي منفرداً.

مقدمة الطبعة الثانية

اكتمل العمل على مسودة هذا الكتاب في مطلع 2006، وأجريت عليها بعد ذلك تصحيحات وإضافات طفيفة، إلى أن نشرت طبعة الكتاب الأولى باللغة العربية في 2010. قبل شهور، نشرت طبعة تركية؛ وهناك طبعة إنجليزية تحت الإعداد. وكما يسعدني أن يعاد نشره من جديد في طبعته العربية ثانية، يهمني أن تتيح هذه الطبعة أيضاً التعرف على مصداقية وقصور المقولات التي حملها الكتاب بعد حركة الثورة العربية، التي أحدثت منذ اندلاعها متغيرات واسعة وعميقة في الساحتين السياسية والفكرية لمعظم البلدان العربية.

إن من الضروري التذكير بأن هذا النص لم يقصد أن يكون تأريخاً للإسلام أو للعالم الإسلامي، بل مجرد محاولة محدودة لفهم جانب واحد من تاريخ المسلمين الحديث: بروز وتطور التيار الإسلامي السياسي خلال القرن العشرين وأوائل القرن الحادي والعشرين. ولأنه كتب بهدف الوصول إلى قطاعات عريضة من القراء، لم يستهدف هذا النص دوائر الأكاديميين المتخصصين؛ وإن كنت آمل أن يجد فيه بعض الزملاء العاملين في حقل الدراسات الإسلامية الحديثة بعض الفائدة، سيما لطلابهم في فصول المرحلة الجامعية الأولى.

أكتب هذه المقدمة وقد بدأت أولى نتائج التحولات السياسية الكبرى التي شهدتها المنطقة العربية منذ مطلع 2011 في الظهور. في تونس، حاز حزب حركة النهضة، ذو الجذور الإسلامية السياسية، ما يقارب نصف الأصوات التي أدليت في انتخابات المجلس الوطني التأسيسي (أكتوبر/ تشرين أول 2011)، الذي يقوم بدور برلمان مؤقت وجمعية تأسيسية لوضع دستور جديد للبلاد؛ مما أهل النهضة لقيادة ائتلاف حكومي، يتولى شؤون الحكم في البلاد حتى نهاية المرحلة الانتقالية الثانية. في المغرب، حيث قابل الملك الحراك الشعبي في منتصف الطريق، قبل أن يتحول هذا الحراك إلى ثورة عارمة، حاز حزب العدالة والتنمية المغربي أقل من ثلاثين بالمئة من مقاعد البرلمان بقليل (نوفمبر/تشرين ثاني 2011)، واستطاع هو الآخر بذلك أن يقود ائتلافاً حكومياً، يفترض أن يحكم المغرب خلال فترة برلمانية كاملة. في ليبيا، حيث عاشت البلاد حرباً دموية طوال أكثر من ستة شهور، اتجهت القوى الإسلامية السياسية إلى تشكيل عدة أحزاب، نافست على مقاعد المجلس الوطني (يوليو/تموز 2012)، الذي يفترض أن يقود المرحلة الانتقالية وعملية وضع دستور جديد للبلاد. لم تحصل الأحزاب الإسلامية الليبية، وفي مقدمتها حزب العدالة والبناء، إخواني الجذور، على أغلبية نيابية، ومارست بالتالي تأثيراً غير حاسم في إجراءات اختيار رئيس المجلس الوطني ورئيس الحكومة الانتقالية. ولكن الخصوصية المحافظة التي تتسم بها الثقافة والاجتماع الليبيين، وخلو البلاد من النشاط السياسي الفعال منذ استقلالها في أربعينات القرن الماضي، يجعل من الصعب تمييز ما هو إسلامي – سياسي وما هو غير إسلامي في الساحة السياسية الليبية.

مصر، بالطبع، هي الأهم، وهي اليوم حجر الرحى في هذا الصراع المحتدم على مستقبل العرب والمشرق. وقد شهدت مصر انتخابات لتشكيل أول مجلس شعب (كما تسمى غرفة البرلمان المصري الأولى)، انتهت في منتصف يناير/كانون ثاني 2012. حصلت قائمة الحرية والعدالة، التي تمثل الإخوان المسلمين وحلفاءهم، على 48 بالمئة من مقاعد المجلس. ولكن نتائج الانتخابات المصرية أكثر التباساً من نظيراتها في تونس والمغرب؛ ففي مصر، سارع التيار السلفي، الذي لم

يعهد عنه خوض غمار العمل السياسي، إلى المشاركة في الانتخابات بعدة أحزاب سياسية، أبرزها حزب النور. وحقق تحالف القوى السلفية ما يزيد على عشرين بالمائة من مقاعد المجلس؛ ما يعني أن حجم الصوت الإسلامي في الانتخابات المصرية البرلمانية الأولى بعد الثورة تجاوز السبعين بالمائة. في انتخابات رئاسة الجمهورية، التي اكتملت في يونيو/حزيران 2012، تفوق المرشح الإخواني، د. محمد مرسي، على منافسه، رجل النظام القديم، أحمد شفيق، بفارق صغير من الأصوات، وأصبح بذلك أول رئيس مدني، إسلامي الخلفية، للجمهورية المصرية.

ويتوقع، في انتخابات حرة وشفافة، أن تتكشف الساحة السياسية اليمنية عن خارطة قوى أقرب إلى الحالتين المصرية أو التونسية. ولكن سورية، التي تحولت ثورتها الشعبية إلى صراع عسكري محتدم وقاس بين الشعب وقواه المسلحة وأدوات النظام العسكرية والأمنية، قد تكون شأناً آخر مختلفاً على الأرجح، عندما يسقط النظام ويحقق الشعب السوري أهدافه في إقامة نظام حر وديمقراطي. وفي المقابل، ثمة جدل مستمر منذ سنوات حول ما إن كانت تجربة الإسلاميين السودانيين، الذين وصلوا إلى الحكم عبر انقلاب عسكري، قد أضرت بصورة التيار الإسلامي السياسي وبالسودان نفسه، بل وما إن كان السودان نفسه يحتاج ثورة شعبية، شبيهة بما بات يعرف بثورات الربيع العربي. ولكن الواضح أن القوى الإسلامية السياسية لم تتأثر سلباً، أو لم تتأثر بصورة ملموسة، بإخفاقات التجربة السودانية؛ ربما لأن ثمة وعي بأن لجوء الإسلاميين السودانيين للانقلاب العسكري، الوسيلة التي طالما استخدمت لقهر الإسلاميين وإغلاق الطرق أمامهم، كان استثناءاً، لا يجب أن تحاسب عليه قوى الإسلام السياسي كافة.

نحن، إذن، أمام صورة متفاوتة مما يسمى الآن بصعود التيار الإسلامي السياسي في المنطقة العربية، تضاف تنوعاتها إلى تنوعات لا تخفى في عدد آخر من الدول الإسلامية التي تشهد حيوية ملموسة في الحراك الإسلامي السياسي. فما الذي يعنيه هذا التطور للمجتمعات العربية والإسلامية وبنيتها السياسية؟

المسألة التي لا ينبغي أن تغيب عن كافة المراقبين والدارسين للمجتمعات الإسلامية الحديثة أن الإسلام السياسي هو في حقيقته مشروع غير ناجز، مشروع مفتوح على المستقبل وعلى السياقات السياسية والاجتماعية الموضوعية التي تحيط بنشاطاته وتطوره. والسبب خلف هذا الاستنتاج بسيط؛ فالإسلام السياسي ليس مؤامرة، ليس نتاج عقل تآمري، سياسي أو أيديولوجي، لم يولد لأن أحداً، فرداً كان أو مجموعة، عقد العزم على إطلاق حركة إسلامية سياسية والترويج لها. الإسلام السياسي وليد ظروف تاريخية، تتعلق بمفاجأة حركة التحديث التي طالت معظم المجال العربي والإسلامي في نهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين، وأدت إلى متغيرات عميقة في الاجتماع والاجتماع السياسي العربي – الإسلامي. كما إنه نتاج رد فعل المجتمعات الإسلامية على التوسع الإمبريالي الغربي، الذي وصل في لحظة ذروته إلى السيطرة على أغلب البلاد العربية والإسلامية.

في مناخ من التداعي المتسارع لبنى الاجتماع التقليدي، التي ولدت وتطورت في مناخ إسلامي تاريخي، أو ارتبط الكثير منها بمواريث الإسلام وقيمه، وفي مواجهة سيطرة الأجنبي على مقدرات البلاد وحياة الناس، ولد شعور متزايد بأن الإسلام في خطر. كان هذا الشعور في أصل بروز القوى الإسلامية السياسية. ولأن طبقة العلماء، المتحدث باسم الدين وقيمه طوال قرون، لم تعد قادرة على التصدي لمهمات الإسلام في الزمن الجديد، تبلور انقسام متزايد في صفوف الطبقات الحديثة في المجتمعات العربية – الإسلامية. الإسلام السياسي هو أيضاً صنيعة هذا الانقسام.

جعل الظرف التاريخي الذي واكب ولادة التيار الإسلامي السياسي، والفئات الاجتماعية الحديثة التي قادته، من القوى الإسلامية السياسية ظاهرة بالغة الحساسية للتحولات السياسية والاجتماعية التي ستمر بها البلاد والمجتمعات الإسلامية. الجماعات التي بدت في لحظات نشأتها أقرب إلى الجمعيات الخيرية سرعان ما دخلت الحياة السياسية من أوسع أبوابها؛ القوى التي انطلقت من فكرة الجماعة المؤمنة، المختارة، تطورت في النهاية إلى قوى سياسية ديمقراطية؛ وتلك التي حملت في بدايتها فكرة الجامعة الإسلامية، انتهت إلى القبول بالدولة الوطنية. وفي الطريق، كان البعض يصبح أكثر راديكالية وتطرفاً مما كان عليه؛ والبعض يحمل السلاح، تماماً كما فعل نظراؤه في الجماعات الماركسية المسلحة؛ والبعض الآخر يعتنق الفكرة الديمقراطية، بدون أن يدرك بالضرورة أصولها ودلالاتها وتبعاتها.

ومن الخطأ دائماً أن تقرأ القوى الإسلامية السياسية وكأنها إعادة إنتاج لمواريث إسلامية قديمة. هذه قوى حديثة، حديثة في خلفيتها الاجتماعية، في رؤيتها لمسائل الاجتماع والسياسة الكبرى المؤسسة لخطابها، من مسألة الدولة إلى مسائل التعليم والاقتصاد والقانون. ولأنها كذلك، فإن الاختلافات بين قواها المتعددة لا تقل عن الاتفاقات. الإسلاميون المغاربة، على الأقل من جهة علاقتهم بالقصر والأسرة الملكية، يختلفون بصورة أو أخرى عن الإسلاميين الأردنيين وتصورهم لما يجب أن تكون عليه الملكية، على الأقل منذ انطلق الحراك السياسي الشعبي في الأردن. ولأن المناخ الثقافي والسياسي لتونس يختلف نسبياً عن نظيريه في الجزائر ومصر، مثلاً، لم يكن غريباً أن تكون حركة النهضة من أوائل القوى الإسلامية التي تبنت النهج الديمقراطي. وبالرغم من أن الأغلبية العظمى للقوى الإسلامية السياسية سارت في النهاية على خطى النهضة، فليس من الصعب رؤية الجدل متعدد الأبعاد، ليس بين الإسلاميين وغيرهم وحسب، ولكن في داخل صفوفهم أيضاً، حول مسائل العلمنة وما تعنيه الدولة الحديثة، حول الدولة الوطنية وحدودها، وحول ما تعنيه أن تكون إسلامياً في زمن ما بعد الثورة العربية وما بعد صعود عدد من الأحزاب الإسلامية إلى مقاعد الحكم.

ثمة من يرى في هذا الاندفاع الإسلامي نحو المشاركة الديمقراطية واستلهام المفاهيم الليبرالية المحافظة نوعاً من الانتهازية السياسية والسعي إلى الوصول لسدة الحكم بأقصر السبل. ولكن حتى إن كان هذا صحيحاً في بعض الحالات (وإلا، فكيف نفهم هذا الانقلاب السريع في خطاب القوى السلفية الجديدة؟)، فإن من الصحيح أيضاً أن ندرك أن امتحان الواقع السياسي والاقتصادي المعيش، وليس قاعات الجدل والنقاش، هو البوتقة الأكثر فعالية لإطلاق قوى التغيير وتطوير المفاهيم وإضفاء معان جديدة عليها. الذين يحاولون التكيف مع واقع متغير، من أجل تحقيق أهداف فعلية وملموسة، يتغيرون هم أيضاً، سواء أرادوا أو لم يريدوا. قوة الواقع أكثر مضاءاً من نوايا البدايات.

خلال الشهور القليلة الماضية، انتجت اختلافات الواقع، واستجابات الإسلاميين المختلفة لهذا الواقع، تجليات سياسية مختلفة، من المغرب وتونس، إلى ليبيا ومصر. وكلما فتحت رياح الثورة العربية نافذة جديدة للحياة السياسية الحرة، ستضيف بالتأكيد حالة جديدة من تفاعلات القوى الإسلامية مع الوقائع العربية السياسية المستجدة. في بلدان، سيحقق الإسلاميون أكثريات برلمانية ملموسة؛ في أخرى سيضطرون إلى سلوك طريق الائتلافات البرلمانية للمشاركة في الحكم؛ وفي حالات ثالثة، سيذهبون إلى معسكر المعارضة. قد ينجح البعض في الاحتفاظ بالحكم لسنوات

طويلة، كما نجح الإسلاميون – العلمانيون في تركيا، بينما سيضطر البعض الآخر بعد سنوات قليلة إلى الاعتراف بالإخفاق، ومن ثم التنحي جانباً.

وربما من الجدير التذكير بأن التحولات الكبرى التي يشهدها العالم العربي منذ بدايات 2011 لابد أن ترى في سياق أوسع وأعمق، تعود بداياته إلى صعود حزب العدالة والتنمية للحكم في نوفمبر/تشرين ثاني 2002. لم تشهد تركيا ثورة شعبية، كما دول الربيع العربي، ولكن ما حققه حزب العدالة والتنمية خلال عشر سنوات من الحكم، بوسائل ديمقراطية وبرلمانية، في بنية النظام السياسي التركي، وفي أوضاع تركيا الاقتصادية – السياسية، والتعليمية – الثقافية، لا يمكن أن يوصف بأقل من ثورة. ثمة إشارة في نهاية الفصل المتعلق بتركيا إلى أن نجاح تجربة العدالة والتنمية سيترك أثراً عميقاً وواسعاً على مجمل الساحة الإسلامية السياسية. وربما يمكن التوكيد اليوم على أن هذا ما حدث بالفعل.

ما يجب التيقن منه، في النهاية، أن المجتمعات الإسلامية تعيش لحظة تغيير غير مسبوقة في تاريخها الحديث، وأن الإسلاميين، ككل الظواهر السياسية الجادة في هذه المجتمعات، لن يتوقفوا هم أيضاً عن التغيّر. وليس ثمة شك في أن الصعود الإسلامي السياسي يضع القوى الإسلامية السياسية في قلب جدل الشعوب الإسلامية المعاصرة حول وجودها، وحول بناء حياتها وبلادها من جديد، وحول نضال هذه الشعوب من أجل اكتشاف إجابات على أسئلة الدولة والحكم، والمواطنة والتعددية، والوحدة والنهوض، والحق والواجب. هذا ما أردت توضيحه في هذا الكتاب، وهذا ما أحسب أن المتغيرات المتلاحقة في عدد متزايد من الدول العربية والإسلامية توفر أدلة إضافية عليه.

بشير موسى نافع
نوفمبر/تشرين ثاني، 2012

مقدمة: حول الإسلام السياسي

الإسلام هو دين أكثر من مليار من سكان المعمورة. ويمثل ميراث الإسلام واحداً من السرديات الكبرى في التاريخ الإنساني، التي تولدت عنها ولا تزال سرديات أخرى متعددة. يتجلى أثر الإسلام اليوم في ميادين الاعتقاد والسلوك، وفي ميادين الأخلاق والنوازع الروحية، وعلى مستوى الهوية الجمعية. ولكن الأثر الذي أثار ويثير أوسع الجدل في عالم اليوم هو أثر الإسلام السياسي، ففي الحين الذي شهد فيه القرن العشرون انهيار أيديولوجيات كبرى، كالنازية والفاشية والشيوعية، فإن طاقة فعل الإسلام السياسية شهدت تعاظماً لا يخفى؛ بل إن البعض يعتبر العقود الأخيرة من القرن العشرين ومطلع الحادي والعشرين حقبة قوة الإسلام.

في مصر وباكستان، يعتبر الإسلاميون منذ منتصف الخمسينات أحد ثوابت الحياة السياسية، حتى عندما يمنعوا من ممارسة العمل السياسي الشرعي. أما في اليمن والأردن والمغرب فإن الإسلاميين يحتلون موقعاً رئيساً في خارطة التوازنات السياسية. ومنذ نهاية التسعينات، وبينما العالم يحتفل بالانتصار الليبرالي- الرأسمالي على الشيوعية، لم تعد هناك دولة إسلامية واحدة، من موريتانيا إلى أندونيسيا، لا تلعب فيها القوى الإسلامية دوراً ملحوظاً في ساحة التدافع السياسي.

في طهران قاد عالم تقليدي وثوري معاً في نهاية السبعينات، هو آية الله روح الله الخميني، واحدة من أكبر الثورات الشعبية في القرن العشرين، وأقام أول جمهورية إسلامية في العصر الحديث. وبالرغم من التحديات والمشاكل التي واجهتها الجمهورية الإسلامية الإيرانية منذ ولادتها قبل ربع قرن، فإنها تبدو اليوم أكثر استقراراً من الكثير من الدول التي تحيط بها. هذا لا يعني بالطبع أن الجمهورية الإسلامية قد استطاعت حل إشكالية الدولة والدين، أو التوصل إلى طريقة لتهدئة التوتر الذي يسم علاقتها بالعالم منذ تأسيسها.

في الخرطوم استطاع الإسلاميون السودانيون السيطرة على الدولة بأسلوب طالما استخدمه غيرهم: الانقلاب العسكري. ولكن النظام الإسلامي في السودان يواجه منذ نهاية الثمانينات حرباً أهلية باهظة التكاليف بشرياً ومادياً. كما يواجه معارضة من القوى الإسلامية السودانية التقليدية ومن القوى العلمانية على السواء. وفي امتداد لمنطق الانقلاب العسكري، سرعان ما انقلب الانقلابيون الإسلاميون على أنفسهم، مودعين شيخهم ومعلمهم، د. حسن الترابي، السجن.

في ماليزيا، يلعب حزب "باس"، أو الحزب الإسلامي لعموم ماليزيا، دوراً هاماً في توازنات السياسة والفكر والثقافة في البلاد. وقد نجح باس في الفوز بحكم ولاية كيلنتان الشمالية منذ سنوات، جاعلاً منها منطقة نفوذ له ومثالاً على تصوره لماليزيا الإسلامية. كما أنه يبرز كقوة رئيسة في تحالف وطني واسع يكاد يضع نهاية لسيطرة حزب أمنو على الحكم، السيطرة المستمرة منذ الاستقلال.

في الجزائر، أوشكت قوة إسلامية سياسية أن تسيطر على السلطة والحكم في مطلع التسعينات، ليس بفعل الثورة الشعبية أو الانقلاب، بل بقوة صندوق الاقتراع. ولم يقف في طريق وصول الإسلاميين الجزائريين إلى الحكم إلا التدخل السافر للجيش الجزائري وحرب أهلية طويلة ومكلفة، انتهت بإصلاح ديمقراطي جزئي للدولة الجزائرية وقبول التيار الإسلامي السياسي كشريك أصغر في نظام الحكم، بدون أن تضع خاتمة لأزمة الدولة والسياسة في الجزائر.

وفي تركيا، وبعد عدة محاولات متعثرة، استطاع الإسلاميون الأتراك، ممثلين بحزب العدالة والتنمية، وأيضاً عبر الانتخابات، أن يضعوا في مطلع القرن الحادي والعشرين حداً لثلاثة أرباع قرن من تفرد القوى السياسية الأتاتوركية بالحكم. ولكن ذلك لم يحدث قبل بعض المساومات مع الميراث الأتاتوركي العلماني، المساومات التي أصبحت مصدر إعجاب القوى الغربية، والتزام بثوابت السياسة الخارجية للجمهورية الموالية للغرب. ولكن حتى بعد انتصارين انتخابيين مدويين لحزب العدالة والتنمية، لم تستطع تركيا بعد الوصول إلى حالة من الاستقرار، تضع نهاية للصراع المحتدم بين أطراف الساحة السياسية المختلفة.

ولا يقل نفوذ القوى الإسلامية السياسية في البلاد التي تضم أقليات مسلمة، سواء في العالم الغربي أو البلقان وأسيا، عنها في بلدان العالم الإسلامي. تحت ضغوط ثقافة الأكثرية المعززة بالتقدم الهائل في وسائل الاتصال والترفيه، وفي مواجهة نزعات عداء للإسلام وخوف متزايد من أهله، وجدت الأقليات المسلمة في القوى الإسلامية السياسية ملاذاً للهوية وملجأً ضد التمييز السياسي والاجتماعي. ويقر حتى غير الإسلاميين أن الجماعات والأحزاب الإسلامية السياسية باتت تمثل أكبر القوى الاحتجاجية أثراً، سواء في تعبيرها عن المعارضة الشعبية لتجليات الاستبداد والفساد في أوساط الحكم والدولة، أو في اعتراضها على ارتهان القرار الوطني للقوى الأجنبية، أو في تسفيهها توجهات الاستهلاك والتبذير الاقتصادي، أو في دفاعها عن القضايا الكبرى التي يلتف حولها المسلمون، داخل العالم الإسلامي وخارجه.

ترتبط قوة الإسلام السياسية ببروز قوى الإحياء والصحوة الإسلامية، التي شهدت مصر في عشرينات القرن العشرين تأسيس جمعيتين من أهم جمعياتها: جمعية الشبان المسلمين وجمعية الإخوان المسلمين. كلتا الجمعيتين عبرتا عن إحساس متزايد بين المسلمين بأن الأمة والأوطان في خطر، وأن الإسلام في حاجة للدفاع عن وجوده وميراث ثقافته وبلاده. خلال العقود القليلة التالية، غلبت على "الشبان المسلمين" الاهتمامات الثقافية – الاجتماعية والخيرية، بينما تعاظم انخراط "الإخوان المسلمين" في العمل السياسي. وما أن شارف القرن العشرون على نهايته، حتى أصبحت القوى الإسلامية أكثر التيارات السياسية فعالية في بلدان العالم الإسلامي. بل إن وقعها امتد إلى خارج المجال الإسلامي، وإلى التأثير على السياسة والعلاقات الدولية.

تعلقت الدوافع الأولية للقوى الإسلامية السياسية بالحفاظ على الهوية الإسلامية في مواجهة حركة تحديث داخلي اتخذت من القيم والمفاهيم الغربية نموذجاً لها. كما جاءت ولادة هذه القوى على خلفية من انهيار الإجماع الداخلي، والتراجع الحثيث في قوة وتأثير مؤسسة العلماء التقليدية، الناطق باسم الإسلام والحارس لقيمه طوال قرون. وبرزت هذه القوى في حقبة سيطرت فيها الإمبراطوريات الاستعمارية الأوروبية على مقدرات العالم الإسلامي في شكل مباشر أو غير مباشر. منظمات تبشيرية كبرى تعقد مؤتمراتها في العواصم العربية والإسلامية؛ هجرة يهودية متصاعدة إلى فلسطين؛ وأكثرية هندوسية قومية تهدد الخصوصية الدينية والثقافية للمسلمين في الهند. ولم يكن غريباً بالتالي أن تلعب القوى الإسلامية الجديدة أدواراً متفاوتة في حركات النضال الوطني ضد السيطرة الأجنبية، وان ترفع شعارات تدعو إلى الأسلمة، أو إقامة نظام حكم إسلامي. وذهب بعضها الآخر إلى الدعوة لإقامة الخلافة الإسلامية.

أثناء فترة الاحتلال البريطاني لمصر، وفي كافة مراحل الصراع على فلسطين، كما في أفغانستان، حمل الإسلاميون عبئاً كبيراً من أعباء النضال الوطني من أجل إخراج المحتلين وتحقيق الاستقلال. في لبنان، قاد "حزب الله" حركة مقاومة الاحتلال الإسرائيلي إلى أن تحقق جلاء

المحتلين عن الجنوب اللبناني. وفي حالات أكثر تعقيداً من التباس علاقة الأكثرية بالأقلية، كما في كشمير والشيشان، يقف الإسلاميون في مقدمة المقاتلين من أجل استقلال الأقلية المسلمة عن الأكثرية غير المسلمة.

بيد أن الأثر الأكبر والأعمق الذي تركته وتتركه القوى الإسلامية يتمثل في ثقافة وأنماط اجتماع وسياسة المجتمعات الإسلامية: ما يسميه الإسلاميون حركة الصحوة الإسلامية، وما يصفه خصومهم بالردة عن الحداثة وجر المجتمع إلى التخلف والعزلة. منذ نهاية الستينات على الأقل، أصبح الخطاب الإسلامي محور الجدل والتدافع الفكري في أغلب مناطق المجال الإسلامي. الكتاب الإسلاميون، من حسن البنا، أبي الأعلى المودودي، سيد قطب، علي شريعتي، محمد الغزالي، يوسف القرضاوي، حسن الترابي، راشد الغنوشي، وصولاً إلى طارق البشري، محمد سليم العوا، فهمي هويدي، منير شفيق، ومحمد عمارة، هم الأكثر تأثيراً في صياغة الثقافة المعاصرة. والكتابات الإسلامية هي الأكثر انتشاراً بلا منازع. بل إن هذا الطقس الإحيائي الشامل عزز أيضاً من الاهتمام بالتراث العربي- الإسلامي ومدوناته المختلفة. وربما كان المسلمون هم المجموعة الدينية الوحيدة في العالم التي ما تزال تقبل، وعلى نطاق واسع، على قراءة نصوص ميراثها التي وضعت قبل قرون طويلة، باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من ثقافتها الحية المعاصرة.

أخذ التعليم الحديث، بقلعتيه الكبريين: المدرسة والجامعة، في إزاحة مراكز وحلقات التعليم الإسلامي التقليدي عن مواقعها المسيطرة منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ولكن ما أن مر قرن من الزمان حتى بدأت المدرسة والجامعة الحديثتان في اكتساب صبغة ومحتوى إسلاميين. المدارس الإسلامية الخاصة هي الأكثر ازدحاماً بالتلاميذ. وفي العديد من البلدان الإسلامية، تلعب مؤسسات التعليم الإسلامي دوراً حيوياً في تعليم الإناث. ولولا وجود هذه المؤسسات ربما لم تتلق أعداد وفيرة من الفتيات في المناطق الإسلامية المحافظة تعليماً نظامياً. وبينما استطاعت حركة التحديث خلال النصف الأول من القرن العشرين تغيير أنماط لباس الرجل والمرأة في معظم المدن الإسلامية، فإن حركة الإحياء الإسلامي سرعان ما نشرت أنماطاً جديدة من الحجاب، حتى في عواصم التحديث الكبرى مثل القاهرة وبيروت وتونس، وفي شوارع لندن وباريس. ولم يعد مستغرباً في بعض الحالات أن يعود الاعتبار لأنماط اللباس التقليدي، الذي يتصور بعض الإسلاميين وجود علاقة تلازمية بينه وبين الحفاظ على الهوية الإسلامية.

وربما يقال إن هذا ليس كله من فعل القوى الإسلامية السياسية. فالتعليم الأزهري في مصر، والمدارس الإسلامية التقليدية في باكستان، ومدارس جمعية نهضة العلماء في أندونيسيا، تتعهدها مؤسسات وهيئات إسلامية ليست لها بالضرورة علاقة بالقوى الإسلامية السياسية، أو هي حتى من المشككين بشرعية وجدوى القوى الإسلامية السياسية. كما أن حلقات المساجد المنتشرة في أنحاء العالم الإسلامي، وحيثما قام مسجد، تتصل بميراث عميق الجذور من التعليم المسجدي. هذا صحيح بلا شك؛ ولكن الصحيح أيضاً أن الصعود الحثيث للقوى والخطاب الإسلاميين أعاد التوكيد على تعبيرات ومسلكيات إسلامية عديدة، منها ما هو تقليدي وموروث ومنها ما هو حديث ومبتكر. بل إن المؤسسات الإسلامية التقليدية ذات التاريخ الطويل، في الكثير من بلدان العالم الإسلامي، تكاد تخسر المنافسة مع القوى الإسلامية السياسية الجديدة.

لم يقتحم الإسلاميون مؤسسات التعليم والعمل السياسي الحديثة وحسب، بل وظفوا بكفاءة أيضاً وسائل الاتصال والنشر والإعلام الحديثة: الإذاعة والتلفاز، الكتاب والصحافة، والفاكس والإنترنت. ويبدو الإسلاميون اليوم وكأنهم هضموا الحداثة وطوعوها، أو أنهم نجحوا على الأقل في إلباسها

عمامة إسلامية. وليس في ذلك من مستغرب، فالإسلاميون في أغلبهم أبناء القوى الاجتماعية الحديثة، تكاد لا تربطهم رابطة وثيقة بمؤسسة العلماء التقليدية. ما عدا قلة من الشخصيات الإسلامية، مثل الخميني والنبهاني، ونصر الله، تنحدر الأغلبية العظمى من القيادات الإسلامية من مؤسسات التعليم والمهن الحديثة، من جامعات القاهرة ودمشق وكراتشي والجزائر، بل وحتى كبار الجامعات البريطانية والفرنسية. وربما لا تظهر حداثة القوى الإسلامية كما تظهر في حقل السياسة والحكم. فعندما ترفع القوى الإسلامية شعارات الحكم الإسلامي وتطبيق الشريعة، فهي لا تقصد بالضرورة العودة إلى نظام الدولة الإسلامية التقليدية محدودة السلطات؛ بل تعني أسلمة الدولة الحديثة، دولة التحكم والسيطرة الكاملة.

من جهة أخرى، ليس من الصعب ملاحظة الآثار الفادحة التي تركتها القوى الإسلامية السياسية على بنية المجتمعات الإسلامية المعاصرة وعلى تصور الإسلام. برزت القوى الإسلامية السياسية في النصف الأول من القرن العشرين رداً على الانقسام المتفاقم في المجتمعات الإسلامية. ولكن هذه القوى أصبحت من حيث لم تقصد ولم تتمن عامل انقسام إضافي في هذه المجتمعات. لقد نشأت الدولة الحديثة في العالم الإسلامي من رحم تحولات سياسية واجتماعية وثقافية جوهرية، ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالسيطرة الغربية على العالم، أو ما يمكن تسميته بالعالمية الغربية. وكان طبيعياً أن تتسلم مقاليد السلطة والحكم القوى الاجتماعية المنسجمة مع التحولات التي ولدت منها الدولة. وبينما جعلت القوى الإسلامية السياسية هدف السيطرة على الدولة أهم أهدافها، فإن الطبقات الحاكمة، عسكرية كانت أو مدنية، لم تكن على استعداد للتخلي عن مواقعها. وقد أطلقت المواجهة بين الإسلاميين والطبقات الحاكمة في كثير من البلدان صراعاً سياسياً مريراً وانقساماً مجتمعياً بالغاً.

تسبب صعود القوى الإسلامية السياسية في حال من التوتر وعدم الاستقرار وغياب اليقين السياسي، لفترات تطول أحياناً وتقصر أخرى، في أغلب البلاد الإسلامية. من مصر وباكستان وإيران في الخمسينات والستينات من القرن الماضي، إلى سوريا والعراق في السبعينات والثمانينات، إلى مصر من جديد والجزائر والسعودية في التسعينات، وصولاً إلى أندونيسيا والمغرب في مطلع القرن الحادي والعشرين، خاضت الدولة صراعاً متعدد الأوجه ضد القوى السياسية الإسلامية. وفي مناطق عدة لم تزل رحى الصراع تدور. ويبدو المسلمون اليوم، أو على الأقل النخب من بينهم، وكأنهم منقسمون على كل القضايا الرئيسة التي تقام عليها حياة الأمم ويتأسس عليها استقرارها. ينقسم المسلمون على موقع الدين في الاجتماع والدولة، على القيم الحاكمة لحياتهم، على رؤيتهم لتاريخهم، على علاقتهم بالخارج الثقافي والحضاري، بل وعلى فهمهم لكليات الإسلام ذاته.

وقد نجم عن الصراع والانقسام الداخليين تعرض العشرات بل مئات الألوف للقتل أو السجن أو النفي. أجيال بأكملها فقدت خيارها للمستقبل، وعائلات تحطمت. علماء ومفكرون وأعلام كبار علقوا على المشانق أو تعرضوا للاغتيال من الجانبين. بعض من أفضل المتخصصين والكوادر العلمية انتهوا إلى المنافي الغربية، أو حرمت معاهد الدرس والتعليم من خدماتهم وخبراتهم. وفي خضم ذلك كله، ارتفع الإنفاق الرسمي على المؤسسات الأمنية إلى مستويات غير معقولة في بلاد ما تزال تلهث على طريق التنمية. لربما سينظر المسلمون يوماً إلى هذه الحقبة من تاريخهم باعتبارها واحدة من أكبر معاركهم مع أنفسهم وأكثرها فداحة. وفي حالات عدة، تفاقم نطاق التدافع السياسي إلى حد استخدام العنف المسلح. من حادثة اغتيال محمود فهمي النقراشي، رئيس الوزراء المصري، على يد أحد أعضاء الجهاز الخاص للإخوان المسلمين في نهاية الأربعينات من القرن الماضي، إلى الحرب الأهلية الدموية التي عصفت بالجزائر في التسعينات، إلى صراع الإسلاميين المسلحين مع الدولة

الباكستانية في مطلع القرن الحادي والعشرين، أظهرت القوى الإسلامية أنها يمكن أيضاً أن تلجأ إلى العنف المجرد. وما إن سوغ خيار العنف حتى اتسع نطاقه وتحول في حالات عديدة إلى عنف عشوائي.

وسرعان ما فوجيء المسلمون والعالم ببروز ظاهرة جديدة: العنف الإسلامي العابر للقارات. وقد أصبحت القاعدة، حاملة لواء العنف الأممي، مالئة العالم وشاغلة الناس. بعد سلسلة من هجمات مدمرة على أهداف مدنية، أميركية وغير أميركية، داخل العالم الإسلامي وخارجه، احتلت القاعدة مكانة القوة الرئيسة المستهدفة من النظام الدولي ومن عدد متزايد من الدول الإسلامية. ولأن خطاب العنف الأممي الذي تقوده القاعدة خطاب يستخدم مفاهيم ولغة إسلامية، فقد أصبح الإسلام – لا القاعدة فقط – في موضع الاتهام والاستهداف. من واشنطن إلى العواصم الأوروبية الكبرى، ثمة اعتقاد متنام بأن الإسلام ذاته، وليس المجتمعات الإسلامية المولدة للعنف وحسب، بحاجة إلى الإصلاح. وتحت تأثير العنف الإسلامي، أخذت القوى الغربية الكبرى في محاولة إعادة بناء نظام السيطرة على المنطقة الإسلامية والعالم، النظام الذي بنته منذ الحرب العالمية الأولى. وليس من الصعب تبين أن الولايات المتحدة، القوة العظمى في عالم اليوم، تخوض منذ ما بعد هجمات الحادي عشر من سبتمبر/أيلول 2001 صراعاً مباشراً وغير مباشر ضد قوى وأنظمة إسلامية عدة. بل ومن الصعب فصل غزو العراق وعودة نظام الاستعمار المباشر إلى المجال العربي – الإسلامي عن سعي الولايات المتحدة إلى توكيد منظومة السيطرة والتفوق التي تقودها.

هناك بالطبع من يرى أن القوى التي تنتهج العنف، حتى وإن استخدمت الخطاب الإسلامي، لا ينبغي اعتبارها جزءاً من القوى السياسية الإسلامية. فاعتماد العنف سبيلاً يحمل نفياً ذاتياً للسياسة. مهما يكن الأمر، فقد ساهم العنف الإسلامي، من ناحية، في تفاقم حالتي الصراع والانقسام الداخليين، وترك، من ناحية أخرى، آثاراً فادحة على صورة الإسلام والمسلمين في العالم، وعلى وضع الجاليات الإسلامية في الولايات المتحدة وأوروبا الغربية. في مطلع القرن الحادي والعشرين، وإذ يفترض أن تقرب وسائل الاتصال الحديثة الأمم والثقافات بعضها إلى البعض، أصبح الانتماء الإسلامي مصدر شك وريبة واتهام.

وإلى جانب التسبب في تأجيج الصراع والانقسام الداخليين، تتهم القوى الإسلامية السياسية بأنها تبني تصورها الخاص للإسلام. ويتهم الإسلاميون بأنهم يختزلون ديناً توحيدياً عظيماً، متعدد الجوانب والتجليات، إلى مجرد خطاب وشعارات سياسية؛ ويتهم الإسلاميون كذلك بأنهم قاموا بأدلجة الإسلام، وبتحويله إلى مجرد برنامج عمل سياسي حديث. وبتسييس الدين وأدلجته، لم يفرغ الإسلام من ثرائه وحسب، بل وفرغ أيضاً من ميراث تجربته التاريخية الطويلة. وفي مكان ذلك كله، وضعت مفاهيم غربية حديثة ألقيت عليها عباءة إسلامية. أما الاتهام الأكثر مضاءً للإسلاميين، فهو ذلك المتعلق بتجربتهم في الحكم والدولة وتصورهم لعلاقة السلطة بالمجتمع. ففي حين يضفي الخطاب الإسلامي نوعاً من القداسة والطهارة على الشعارات الإسلامية السياسية، فإن تجربة الإسلاميين في الحكم لم تكن مضيئة دائماً. ويقول خصوم الإسلاميين، إن نموذجي الحكم الإسلامي في إيران والسودان أوضحا أن الإسلاميين لا يختلفون كثيراً عن أسلافهم من الفئات الحاكمة. فقد أقام الإسلاميون المعتقلات لخصومهم، سوغوا التعذيب، وأرسلوا الآلاف إلى المنافي. وما أن أمسكوا بمقاليد الحكم، حتى أفسدتهم الدولة بما لا يقل عن إفسادها غيرهم من الحكام.

عبر مسيرة الإسلام الطويلة، وحتى بدء حركة التحديث في القرن التاسع عشر، كان العلماء هم حراس الشريعة والأمة هي مستودع الدين وقيمه. حتى الدولة لم يكن لها من دور بارز في النطق

باسم الإسلام. فهل بات الإسلام اليوم بحاجة إلى متحدثين جدد، تنظيمات إسلامية سياسية تعتبر نفسها المتحدث باسم الدين والشريعة؟ لماذا تفترض التنظيمات الإسلامية السياسية أنها وكيلة عن الأمة في الحديث باسم الإسلام؟ تبوأ العلماء موقعهم عبر التاريخ بسلطة العلم والمعرفة والتقوى، فأية سلطة تمنح الإسلاميين حق تمثيل الأمة والشرع؟ ولكن، إن لم يتحدث الإسلاميون باسم الإسلام فمن يتحدث باسمه؟ ألم يتم تقويض مؤسسة العلماء منذ عقود طويلة وإلحاقها بأنظمة الحكم؟ ألم تطح حركة التحديث وقوة الدولة بالكثير من استقلال طبقة العلماء وسلطتها المعنوية وتأثيرها على الوعي الجمعي للمجتمعات الإسلامية؟

هذه بعض من الأبعاد الهامة لظاهرة الإسلام السياسي والجدل الدائر حولها. وفي الفصول التالية، سيحاول هذا الكتاب فتح النقاش بطريقة أوسع، كما سيحاول الإجابة عن بعض من الأسئلة التي يثيرها هذا النقاش. ما هي القوى الرئيسة والأكثر تأثيراً في الساحة الإسلامية السياسية؟ كيف ولدت، وفي أي سياق؟ إلى أين تمتد جذورها وما هي مصادر استلهامها؟ أتلتقي جميعها على خطاب وأفكار واحدة أم تتعدد وتفترق؟ أي أثر تركته وتتركه هذه القوى في بلدانها، وأي أثر تركته على بنية الإسلام الفكرية؟ أين نجحت؟ وفيم أخفقت؟، وكيف نزنها في ميزان التاريخ؟ هل وصلت القوى الإسلامية السياسية إلى نهاية الطريق، أم أن ثمة دوراً ما لا يزال في انتظارها؟

ولأنه لابد لكل ظاهرة سياسية- اجتماعية من بداية، مهما بلغت هذه الظاهرة من تعقيد، فسوف تكون البداية من نهاية القرن التاسع عشر وبروز ما يعرف بالإصلاحيين الإسلاميين، الآباء الشرعيين للقوى والحركات الإسلامية السياسية الحديثة.

الفصل الأول: الآباء الإصلاحيون

يحتل الإصلاحيون الإسلاميون موقعاً هاماً في تشكيل رؤية وتوجهات الفكر الإسلامي الحديث. هم إصلاحيون لأن نهجهم لم يكن نهجاً ثورياً انقلابياً، وقد اتخذوا مفهوم الإصلاح القرآني هدياً لهم. كان الإصلاحيون في سوادهم من العلماء، بخلاف قادة وكوادر القوى الإسلامية السياسية التالية لهم، الذين هم في أغلبيتهم من الفئات الحديثة. لم ينشىء الإصلاحيون تنظيمات سياسية بالمعنى المتعارف عليه الآن للتنظيم السياسي، بل نشطوا كأفراد، أو من خلال الجمعيات والمدارس والمعاهد ووسائل الصحافة. وقد برز الإصلاحيون في فترات متفاوتة خلال العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين في أنحاء العالم الإسلامي كافة تقريباً. وبالرغم من أن الإصلاحيين لم يرتبطوا برابطة واحدة، فليس هناك من شك في أن همومهم كانت واحدة وأنهم تبادلوا التأثير.

لقد ترددت دعوات الإصلاح في مناطق عدة من بلاد الإسلام طوال القرن الثامن عشر وبدايات التاسع عشر. ودعا علماء ومصلحون كبار، مثل ولي الله دهلوي (1703–1762)، ومحمد بن عبد الوهاب (1703–1792)، ومحمد بن علي الشوكاني (1760–1834)، وأبي الثناء الآلوسي (1802–1854)، إلى تحرير الدين مما علق به من قيود التقليد والخرافة، وإلى إحياء الاجتهاد.[1] كان الإحساس الإسلامي بالأزمة بدأ في التبلور منذ القرن الثامن عشر، ولكن هذا الإحساس تعاظم خلال القرن التاسع عشر، الذي يمكن وصفه بأنه قرن التأزم الإسلامي. تراجعت الجيوش العثمانية على الجبهتين الروسية والنمساوية؛ احتلت حملة فرنسية بقيادة نابليون بونابرت مصر لسنوات قليلة؛ ثم سيطرت بريطانيا على الهند وعدن، ثم على مصر، بينما سيطرت فرنسا على الجزائر، ثم على تونس. وقد صاحب التراجعات الإسلامية في ساحة الحرب اختراق اقتصادي غربي واسع للأسواق الإسلامية على شواطئ المتوسط والخليج وعبر شبه القارة الهندية وأرخبيل الملايو.

دفعت حال التأزم المتفاقمة هذه رجال الدولة المسلمين في اسطنبول والقاهرة وتونس وطهران إلى إطلاق برامج تحديث واسعة النطاق اتخذت الأنظمة والمؤسسات والقوانين الأوروبية الغربية مثالاً لها. وفي مناطق أخرى، مثل الجزائر والهند وأندونيسيا، كما في مصر بعد الاحتلال البريطاني، قاد مشروع التحديث رجال الإدارات الاستعمارية أنفسهم. أدت حركة التحديث إلى تعزيز سلطة الدولة، وإلى إدخال مفهوم سيطرة الدولة المركزية على مجالات التعليم والقانون والاقتصاد. شقت الطرق الجديدة ومدت خطوط السكك الحديدية وأنشئت شبكات الاتصال التلغرافي، وأطلقت حركة ترجمة ونشر للنصوص الأوروبية الرئيسية، كما أطلقت مخططات الإصلاح الزراعي التي غيرت أنماط ملكية الأرض المستقرة منذ قرون. كان هدف النظام التعليمي الحديث أن تنتج المعاهد الجديدة النمط المطلوب من موظفي الدولة، كما استهدف إقامة أمة ومجتمع توحدهما رؤية واحدة ونمط تفكير واحد. وقد طبق المنطق نفسه في الحقل القانوني، حيث استبدلت محاكم حديثة بالنظام التقليدي القائم على القاضي والمصادر الشرعية للفقه الإسلامي بمحاكم حديثة. وبعد محاولة قصيرة لتقنين الشريعة الإسلامية، استوردت الأنظمة القانونية الأوروبية كما هي تقريباً. ووضعت الدولة، سواء في المناطق الواقعة تحت السيطرة الأجنبية، أو في البلاد التي كانت لا تزال تحت الحكم الإسلامي، يدها على معظم قطاع الوقف، إما لان الدولة رأت في الأوقاف قاعدة لدعم القوى

التقليدية المناهضة للتحديث، أو لسعي الدولة إلى الحصول على مصادر تمويل إضافية لمشروع التحديث.

وما أن أخذ العصر الجديد في إنتاج رجالاته ولغته حتى أخذت طبقة العلماء، التي حافظت على لحمة المجتمع الإسلامي قروناً طوالاً، في الانحدار إلى مواقع هامشية، وبدأ النظام الأخلاقي التقليدي في الاهتزاز.

إن المجتمع، كما قال إدموند بيرك "يرتبط برابطة أخلاقية أبدية تجمع من ماتوا، ومن لا يزالون على قيد الحياة، ومن سيولدون".([2]) وقد بدا في مطلع القرن العشرين، وفي معظم أجزاء العالم الإسلامي، أن هذه الرابطة كانت في طريقها إلى الانكسار، ونجمت عن حركة التحديث والاختراق الاقتصادي الغربي حال واسعة من الاضطراب، وأخذت المدن الإسلامية التاريخية في التضخم بالمهاجرين إليها من أهل الريف وأصحاب الحرف الذين فقدوا معاشهم، كما انفجرت الحروب الطائفية في جبل لبنان ودمشق، وشهدت الموصل ونابلس وحلب وجدة انتفاضات شعبية، وثار المسلمون في أنحاء الهند ضد البريطانيين، كذلك أدى تفاقم حال الاضطراب وافتقاد الأمن الاجتماعي إلى انقسام في صفوف العلماء وأهل الرأي والفكر، وحتى بين رجال الدولة.

وهكذا دعت أصوات إسلامية إلى اعتناق كامل وسريع للأفكار وأنماط العمل والاجتماع الغربيين، بينما دعا آخرون إلى التمسك بالموروث، رافضين أي مستوى من مستويات التغيير. بين هذين المعسكرين، سعى علماء ومهنيون ورجال دولة، ممن سيعرفون بعد ذلك بالإصلاحيين الإسلاميين، إلى سلوك طريق وسط، حيث يمكن التوفيق بين الأوضاع الجديدة وأسس الهوية الإسلامية.

جمع بين أمثال طاهر الجزائري (1852–1920) وجمال الدين القاسمي (1866–1924) في دمشق، محمود شكري الألوسي (1857–1924) في بغداد، البشير صفر (ت 1937) وعبد العزيز الثعالبي (1875–1944) ومحمد الطاهر بن عاشور (1879–1973) في تونس، عبد الحميد بن باديس (1889–1940) والطيب العقبي (1888–1962) ومحمد البشير الإبراهيمي (1889–1965)، العثمانيون الجدد في إسطمبول، الجمعية المحمدية في أندونيسيا، محمد حسين نائيني (1860–1936) في إيران، سيد أحمد خان (1817–1898) وصديق حسن خان (ت 1888) وشبلي نعماني (1857–1914) وندوة العلماء في الهند، اهتمام عميق بحراسة الإسلام والهوية الإسلامية في مواجهة عواصف التحديث، بالتوفيق بين الجديد والموروث، وبإصلاح الموروث الإسلامي وتحريره من أغلال التقليد. ولكن أشهرهم، كان جمال الدين الأفغاني (1838–1897)، محمد عبده (1849–1905)، ورشيد رضا (1865–1935).

كان سيد جمال الدين، الذي عرف بالأفغاني، مفكراً ونشطاً سياسياً كبيراً، داعية للإصلاح الداخلي وللجامعة الإسلامية ومناهضاً للاستعمار الأوروبي الحديث. وكما العديد من جوانب حياته، فإن الغموض ما يزال يحيط بمولده. فقد نقل عنه أنه ولد في أسعد أباد قرب كابل في 1838؛ بينما يؤكد باحثون أنه ولد لأسرة مسلمة شيعية في أسدأباد التابعة لمدينة همدان الإيرانية، وأنه تلقى تعليماً لفترة قصيرة في النجف. ولكن حتى وإن كان الأفغاني انحدر من أصول شيعية، فإن سيرته لا تظهر أي حرص على الهوية الطائفية. عاش الأفغاني شبابه في أفغانستان؛ وبعد قيامه بالحج وهو في زهاء العشرين من عمره، دخل في خدمة الأمير دوست محمد خان ورافقه في حملته على هيرات. ولكن موت الأمير سرعان ما أدى إلى حرب أهلية بين أبنائه، كان حظ الأفغاني فيها الانحياز للجانب الخاسر؛ وهو ما دعاه لمغادرة كابل إلى الهند في 1869. وبعد شهرين من

خضوعه للرقابة الأمنية، طلبت السلطات البريطانية منه مغادرة الهند؛ فرحل إلى مصر. وفي زيارته هذه الأولى للقاهرة، تعرف الأفغاني إلى بعض من وجوه البلاد وعلماء الأزهر؛ ولكنه بعد أقل من شهرين حمل عصا الترحال من جديد ليصل إلى اسطنبول في 1870.

وبالرغم من الاستقبال الحافل الذي وجده في عاصمة السلطنة العثمانية، فإن انتقادات وجهت له من شيخ الإسلام حسن فهمي دفعته للعودة إلى القاهرة في 1871، حيث سيبقى حتى طرده بعد ثماني سنوات. عند وصوله الثاني القاهرة، منحته حكومة الخديوي إسماعيل راتباً، وسمحت له بالحركة بلا قيود. وربما كانت إقامة الأفغاني في القاهرة هي أكثر فترات حياته تأثيراً. وفي مجلسه بمقهى البوستة في وسط المدينة، بدأت حلقة من الشبان في الالتفاف حوله، علماء وغير علماء ومسلمين وغير مسلمين، من محمد عبده إلى سعد زغلول إلى أديب إسحاق. شجع الأفغاني مريديه على قراءة الميراث الإسلامي من وجهة نظر جديدة ونقدية، وإلى التعرف على مذاهب الفكر الغربي الحديث. ودفعهم إلى الاهتمام بأداة الصحافة، الوافدة الجديدة على الحياة الإسلامية. كما زرع فيهم نزعة العداء للتدخلات الغربية المتزايدة في الشأن الإسلامي، وحاجة المسلمين للنهوض والوحدة لمواجهة الأخطار التي تتهددهم. وربما كان انتماء الأفغاني للمحفل الماسوني الأسكتلندي في مصر أحد الحلقات المثيرة للجدل في سيرته. ولكن الأفغاني سرعان ما ترك المحفل الأسكتلندي وأسس محفله المصري الخاص التابع لمحفل الشرق الأعظم الفرنسي. لم تكن سمعة الماسونية في ذلك الوقت كما هي الآن، وقد تحول المحفل الجديد بأعضائه الثلاثمائة إلى مركز للعناصر الوطنية المعادية للنفوذ الأوروبي في مصر.

كانت سياسات الخديوي إسماعيل في سبعينات القرن التاسع عشر قد أوقعت مصر بين مخالب الديون الأجنبية، وبدأت سمعة الخديوي الطموح في التدهور بين الوطنيين المصريين. ويعتقد بأن الأفغاني شجع تلميذه، الشيخ الشاب محمد عبده، على اغتيال الخديوي. ولم يوقف خطة الاغتيال إلا استبدال توفيق بأبيه إسماعيل على عرش مصر. ولكن الحكم الجديد ضاق ذرعاً بالأفغاني ونشاطاته، وبادر إلى طرده من مصر؛ فعاد ثانية إلى الهند. هذه المرة، ونظراً لتوتر الأوضاع في مصر في مطلع الثورة العرابية، تحملت السلطات البريطانية وجوده خوفاً من محاولته العودة إلى القاهرة. أقام الأفغاني أولاً في حيدرآباد، ثم انتقل بعد حين إلى كلكتا. وخلال إقامته هذه في الهند كتب كتابه "الرد على الدهريين"، الذي دافع فيه عن الإسلام في مواجهة من يسعون إلى استعارة الثقافة المادية الأوروبية كما هي.

في 1883، غادر الأفغاني الهند إلى أوروبا ليبدأ مرحلة جديدة من نضاله. كانت مصر قد سقطت تحت الاحتلال البريطاني في العام السابق، وأحس الأفغاني أن من واجبه تصعيد التحريض ضد الإمبراطوريات الأوروبية، ولكن محطته الأوروبية الأولى كانت لندن، حيث قابل الكاتب والنشط الإنجليزي ولفرد سكاون بلنت، وقد ذكر بلنت أن الأفغاني جاء لندن بعد إقامة قصيرة في أميركا؛ وهي حلقة لا يسهل توكيدها، وتنضم إلى حلقات الغموض الأخرى في تاريخ الأفغاني. في ربيع العام ذاته، ارتحل الأفغاني إلى باريس حيث كتب رده الشهير على مقولة الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي رينان بأن الإسلام لا يتفق وروح العلم الحديث. استدعى الأفغاني إلى باريس محمد عبده الذي كان قد نفي إلى بيروت بعد الاحتلال البريطاني لمصر. وفي مارس/آذار 1884 أصدر الاثنان العدد الأول من مجلة "العروة الوثقى"، التي استمرت في الصدور حتى أكتوبر/تشرين الأول من العام نفسه. وبالرغم من فترة صدورها القصيرة، ومن أن أعدادها لم تزد عن 18 عدداً، وأنها

كانت تمنع في معظم بلدان العالم الإسلامي، فقد تركت "العروة الوثقى" أثراً عميقاً على الفكر الإسلامي في نهاية القرن التاسع عشر.

بعد توقف "العروة الوثقى"، افترق الأفغاني عن عبده، الذي عاد إلى بيروت، وافترقت طريقاهما. أما الأفغاني فقد دعاه الشاه ناصر الدين القاجاري إلى طهران في 1886. ولكن لا الشاه، الذي كان حكمه في تلك الفترة قد تحول إلى استبداد سافر، ولا حاشيته، كان على استعداد لقبول آراء الأفغاني حول الإصلاح والدستور وضرورة الوحدة مع العثمانيين. غادر الأفغاني إلى روسيا للدفاع عن حقوق المسلمين الروس لدى القيصر، ليعود بعد ذلك إلى إيران. وفي 1891، قبضت قوة من الفرسان على الأفغاني جنوبي طهران، وأخذ مقيداً ليلقى به في مدينة خانقين العراقية على الحدود الإيرانية – العثمانية. كان رد الأفغاني أن كتب رسالته المهمة إلى المرجع الشيعي الإيراني ميرزا حسن الشيرازي المقيم في سامراء، محرضاً إياه ضد اتفاق احتكار التبغ الذي منحه الشاه لشركة بريطانية. وقد استجاب الشيرازي بإصدار فتواه الشهيرة التي أطلقت ما عرف بثورة التنباك وأدت في النهاية إلى إلغاء اتفاق الاحتكار.

بعد إقامة قصيرة في البصرة، وزيارة أخرى للندن، حطت رحال الأفغاني في اسطنبول، التي توجه إليها بناء على دعوة من السلطان عبد الحميد. كان السلطان قد جعل من سياسة الجامعة الإسلامية سياسة رسمية للدولة العثمانية ووجد في الأفغاني سنداً كبيراً لهذه السياسة. أعطي الأفغاني منزلاً فخماً على تلال نيشان تاش القريبة من قصر يلدز، ومنح راتباً شهرياً سخياً. في البداية، كانت صلته بالسلطان وثيقة، ومقابلاته له منتظمة. وفي إحدى حواراتهما في حديقة قصر يلدز، سأل السلطان ضيفه إن كان يرى مخرجاً من تكالب القوى الأوروبية الاستعمارية على بلاد الإسلام والدولة العثمانية. فأجاب الأفغاني داعياً عبد الحميد إلى انسحاب عثماني من البلقان الذي باتت ثوراته تستنزف السلطنة، وإعلان العربية لغة الدولة الرسمية، ونقل العاصمة إلى بغداد، حيث القلب العربي للإسلام، وإغلاق الأبواب والنوافذ التي تهب منها رياح الغرب. كانت تلك بالطبع مشورة أعربت عن مرارة الأفغاني المتزايدة تجاه الأوروبيين وعن إحساسه بضرورة التحصن الاستراتيجي. وإن لم يستجب عبد الحميد لدعوة الأفغاني، فإن القوى الإسلامية السياسية ستحمل توجهاً شبيهاً بعد عقود قليلة.

أفسدت دسائس أبي الهدى الصيادي، الصوفي الرفاعي الشهير المقرب من عبد الحميد، وآخرين مثله، علاقة الأفغاني بالسلطان. وعندما اغتيل الشاه ناصر الدين في 1896 على يد أحد أتباع الأفغاني، تضاعفت خشية عبد الحميد من ضيفه الشهير. ولكن طلب الأفغاني المتكرر بالمغادرة ووجه دائماً بالرفض. في 9 مارس/آذار توفي الأفغاني في إسطنبول بمضاعفات سرطان في الفم، ودفن في مقبرة بحي نيشان تاش. الرجل الذي كرس حياته للدفاع عن بلاد الإسلام والمسلمين، عاش حياة بسيطة إلى حد الكفاف. لم يتزوج ولا ترك خلفه أسرة أو ميراثاً مادياً يذكر. وعندما جاءت لحظة وفاته كانت العزلة والمرارة قد أخذت منه مأخذاً. حلمه في الوحدة الإسلامية لم يتحقق، ولا استطاع المسلمون تحقيق نهوض يستطيع الصمود أمام زحف القوى الأوروبية. بيد أن إخفاق الأفغاني في تحقيق إنجازات آنية ومباشرة لا يعني حكماً عليه بالإخفاق النهائي. شكل القرن التاسع عشر تحدياً جديداً وغير مسبوق للعقل وطاقة الفعل الإسلاميين. ويمكن القول إن الأفغاني افتتح الرد الإسلامي على هذا التحدي. في نهاية ديسمبر/كانون الأول 1944، نقل جثمانه من إسطنبول إلى كابل، ليوارى الثرى في الثاني من يناير/كانون الثاني 1945 في ضاحية علي آباد

من العاصمة الأفغانية كابل. حينها، كان قد مر زهاء الخمسين عاماً على غياب الأفغاني، لم يخب خلالها وهجه عن إلهام أجيال من المسلمين؛ ولا هو خبا حتى بعد ذلك.

ثاني الإصلاحيين الكبار هو الشيخ محمد عبده، أحد أبرز الذين تأثروا بالأفغاني في مطلع حياتهم. وإن كانت علاقة الأفغاني المبكرة بدوائر الحكم والسياسة قد شقت الطريق إلى حياته الحافلة المضطربة، فلم يكن في مطلع حياة عبده ما ينبئ الكثير عن مستقبله. هذا ابن الريف المصري المحافظ، حيث التصوف الإسلامي هو سيد الموقف، وابن التعليم الأزهري، حيث التقاليد الإسلامية لا تتزعزع. ولكن الزمن، كان مرة أخرى، هو القرن التاسع عشر، بتياراته المتصارعة وصدماته المتتابعة للمسلمين. ولد عبده لأسرة مصرية ريفية في 1849، وعاش طفولته في محلة نصر من قرى مديرية البحيرة في منطقة الدلتا الزراعية. تلقى عبده تعليمه الأولي في كتاب القرية، ثم انتقل وهو في الثالثة عشرة من عمره إلى المعهد الأزهري في مدينة طنطا. لم يرق التعليم التقليدي في المعهد للفتى الموهوب، فتركه بعد عام ونصف فقط من الدراسة. ولكن قريباً لوالده أقنعه بالعودة، حيث سيقضي عاماً آخر في طنطا قبل أن ينتقل في 1866 إلى القاهرة وإلى الأزهر، قلعة التعليم الإسلامي.

منذ بروزه كواحد من أهم مراكز العلوم الإسلامية لدى المسلمين السنة في القرن السادس عشر، ما انفك الأزهر عن جذب الآلاف من أبناء القرى المصرية الطامحين للانخراط في سلك العلماء. ولذا فإن تبرم عبده بالتعليم الأزهري التقليدي، الذي لم يتوقف عن إبدائه حتى نال شهادة العالمية، لم يتعلق بخلفيته الاجتماعية بل بطرق الأزاهرة ووسائل تدريسهم. وهذا ما جعل عبده بعد تخرجه يختار مساقاً لحياته الوظيفية لم يعهدها العلماء التقليديون؛ وقد ظلت فكرة إصلاح التعليم الأزهري تلح عليه حتى آخر أيام حياته. في 1872، قابل عبده الأفغاني لأول مرة وانبهر به؛ وبتشجيع منه اتجه للعمل في الصحافة حتى قبل إتمام تعليمه في الأزهر. في 1879، عين عبده مدرساً في دار العلوم التي كان قد أسسها علي مبارك كمركز جديد التعليم العالي بعد رفض علماء الأزهر الاستجابة لمطالب الدولة تحديث وتطوير التعليم في الجامع. ولكن أولى حكومات الخديوي توفيق، التي طردت الأفغاني من مصر، قامت أيضاً بإبعاد عبده إلى قريته. في العام التالي، استدعته حكومة توفيق الثانية، ليبرالية التوجه، وعينته رئيساً لتحرير "الوقائع المصرية"، المجلة الرسمية للبلاد، التي أسسها ورأس تحريرها في السابق المصلح المصري الشهير الشيخ رفاعة الطهطاوي.

شارك عبده في أحداث الثورة العرابية في 1882، مما أدى إلى نفيه إلى بيروت بعد هزيمة الثورة ووقوع البلاد تحت الاحتلال البريطاني. وفي بيروت، تعرف على الإصلاحيين السوريين من العلماء الشبان مثل جمال الدين القاسمي. وبعد عامين من الإقامة في بيروت، توجه عبده إلى باريس حيث التحق بالأفغاني وشاركه تحرير وإصدار "العروة الوثقى". وعندما بدأت المجلة في التعثر، ذهب عبده إلى تونس في زيارته الأولى القصيرة لها محاولاً جلب التبرعات لمواصلة نشر المجلة. ولكنه ما لبث أن غادر باريس، عائداً إلى بيروت. منذ ذلك الحين، وإذ أصبح الأفغاني أكثر راديكالية وعداء للقوى الإمبريالية الغربية، كان عبده يفقد الثقة في الأساليب السياسية المباشرة ويصب اهتمامه على قضايا الإصلاح الفكري والتعليمي. وقد اتضح توجهه هذا في المحاضرات التي ألقاها في بيروت وشكلت مسودة كتابه الذي نشر بعد ذلك تحت عنوان "رسالة التوحيد". في "رسالة التوحيد"، ينتهج عبده نهجاً مختلفاً عن كتابات المتكلمين المسلمين التقليديين، ويظهر تداخلاً بين التوجهات السلفية والاعتزالية، ويضع اللبنات الأولى لمقولته الرئيسية: وهي أن الخلل داخلي، وأن المخرج هو في إصلاح الذات.

نجح عبده في 1889 في العودة إلى مصر بعد اتصالات أجراها مع المندوب السامي البريطاني، الآمر الناهي في شؤون مصر، اللورد كرومر. وقد عين عند وصوله القاهرة قاضياً، ثم رفع إلى قاض في الاستئناف؛ وفي 1899 أصبح مفتياً لمصر. كان هذا الصعود المطرد مؤشراً واضحاً على علاقته الودية مع كرومر والمسؤولين البريطانيين؛ وبدا وكأن عبده حسم أولوياته باتجاه التعاون مع البريطانيين من أجل تحقيق أهداف الإصلاح الداخلي ومحاربة استبداد الخديوي عباس في مصر واستبداد السلطان عبد الحميد في اسطنبول. ولكن الأمور تبدو اليوم أعقد من ذلك، فقد وجدت في أرشيف السلطان عبد الحميد رسائل كان عبده حتى السنوات الأخيرة من حياته تبادلها مع السلطان. ولئن كانت معارضة عبده للخديوي عباس في القاهرة قد أدت إلى قطيعة بين الرجلين، فإن عبده كان لا يزال يأمل في التأثير على السلطان والنهوض بالسلطنة.

في شتاء 1897، وصل القاهرة من طرابلس- الشام عالم شاب كان إعجابه بعبده أحد الأسباب التي دفعته إلى الهجرة لمصر، هو السيد محمد رشيد رضا (1865-1935). كان أول عمل قام به رضا في القاهرة هو زيارة عبده وإعلان ولائه له. ولد رضا في بلدة القلمون قرب طرابلس على الساحل اللبناني، لأسرة تنحدر من آل البيت، وقد تلقى تعليمه الأولي في كتاب القلمون، ثم في المدرسة الوطنية التي أسسها وأدارها الشيخ حسين الجسر (1845-1909). وبالرغم من توجهات الجسر الإصلاحية، فإن العلاقة بين رضا وأول أساتذته لم تخل أحياناً من جدل. كان رضا قد انتمى في شبابه للطريقة الصوفية النقشبندية، التي كانت أسهمها في بلاد الشام والعراق في صعود بفضل نشاطات خلفاء مولانا خالد النقشبندي، المتوفى في دمشق عام 1826. ولكن سرعان ما تطورت لدى رضا توجهات نقدية للمتصوفة ولدعم السلطان عبد الحميد لهم. وكان لاطلاعه على مقالات عبده والأفغاني في العروة الوثقى أثر كبير على تنمية توجهاته الإصلاحية، وقراره الهجرة إلى القاهرة. وبمباركة من عبده، أصدر رضا في العام التالي لوصوله القاهرة مجلة "المنار"، متخذاً من مقرها في شارع الإنشاء مكتباً ومطبعة ومنزلاً. وحتى وفاة رضا بعد سبعة وثلاثين عاماً من صدورها، أصبحت "المنار" صوت عبده وتلاميذه، وداعية المشروع الإصلاحي الأكثر تأثيراً في العالم الإسلامي، يقرأها العلماء وأهل الرأي من فاس إلى سنغافورة.

خلال السنوات القليلة الأخيرة من حياة عبده، التزم رضا خط أستاذه وخاض هو و"المنار" معاركه جميعاً. عندما كتب عبده تقريره حول إصلاح المحاكم الشرعية ودعا إلى تأسيس مدرسة للقضاء الشرعي منفصلة عن الأزهر، دافعت المنار عن مشروع المدرسة في مواجهة معارضة عنيفة من الأزهريين. وعندما نشر الكاتب السوري المقيم في القاهرة فرح أنطون مقولاته الداعية إلى فصل الدين عن الدولة والاجتماع، حض رضا أستاذه للرد على أنطون. ونشرت "المنار" رد عبده، الذي دافع فيه عن دور الإسلام في النهضة، مسلسلاً، وذلك قبل نشره في كتاب عبده الشهير: "الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية". دافعت "المنار" عن فتاوي عبده المثيرة للجدل، مثل فتواه بجواز إمامة المسلم لمسلمين آخرين لا يشاركونه المذهب، أو بجواز ارتداء مسلمي جنوب أفريقيا القبعة الأوروبية. كما أن "تفسير المنار"، الذي يعتبر أول محاولة إصلاحية لقراءة النص القرآني، هو في الحقيقة من كتابة رضا عن دروس شفهية في التفسير ألقاها عبده. ثم تعهد رضا لسنوات تسجيل سيرة أستاذه ونشرها في عدة مجلدات، تحت عنوان "تاريخ الأستاذ الإمام"، مؤسساً بذلك للموقع المهيمن الذي سيحتله عبده في تاريخ الحركة الإصلاحية.

بعد وفاة عبده، أصبح رضا أكثر حرية في تحديد خياراته. فمن ناحية، تحسنت علاقته بأوساط الخديوي عباس، ومن ناحية أخرى ازدادت صلاته وثوقاً بالأوساط المناهضة لحكم السلطان عبد

الحميد، وبالعناصر ذات التوجه العروبي. وفي 1908، عندما انقلب ضباط جمعية الاتحاد والترقي على السلطان عبد الحميد، أيد رضا الانقلاب. كما أيد في العام الذي يليه الانقلاب الثاني الذي وضع نهاية لحكم عبد الحميد وعزز من سيطرة الاتحاديين على الحكم. رأى رضا في الاتحاديين خلاصاً من الاستبداد الحميدي وبداية لحكم دستوري ينهض بالسلطنة وشعوبها؛ وقد بادر بالتالي إلى زيارة سوريا والعراق داعياً العرب إيلاء الحكم الجديد ثقتهم. ولكن حكام إسطنبول الجدد كانوا يختزنون شعوراً قومياً تركياً، ولمواجهة قوى الانقسام التي أخذت تعصف بالسلطنة، ظنوا أن تتريك الدولة سيعزز من وحدة شعوبها. وكلما تصاعدت سياسات التتريك، تعاظمت ردود الفعل القومية العربية، حتى لدى أولئك الذين أيدوا الانقلاب على عبد الحميد مثل رشيد رضا.([3])

برزت بعد وصول الاتحاديين إلى السلطة عدة تنظيمات عربية قومية التوجه في بلاد الشام والعراق واسطنبول نفسها. وفي 1912، بادر رضا بصحبة عدد من السوريين المقيمين في القاهرة، مسلمين ومسيحيين، إلى تأسيس حزب اللامركزية العثماني، الذي دعا إلى إعطاء الولايات العربية العثمانية الحق في إدارة شؤونها الذاتية ضمن إطار الدولة العثمانية. كانت التوجهات العروبية قد أخذت في التنامي في صفوف الإصلاحيين الإسلاميين العرب منذ الأفغاني. وقد كتب عبده بأن تراجع الإسلام تزامن مع صعود الترك وإبعاد العرب عن قيادة حركة الإسلام. وفي 1902-1903، وعبده لا يزال على قيد الحياة، نشرت "المنار" كتاب الكواكبي الشهير "أم القرى"، وهو الكتاب التأسيسي للفكر العروبي الحديث. لم يكن الإصلاحيون قوميين بالمعنى العرقي للقومية، لأن هدفهم النهائي هو نهضة الإسلام. ولكن الموضوعة التي سيطرت على مخيلتهم تلخصت في أن الإسلام لن ينهض من جديد إلا كما نهض في مطلع تاريخه، أي بعودة العرب إلى تسلم مقاليد الأمة. وكانت هذه الموضوعة كافية لوضع أسس العروبة، خاصة عندما أطلق الاتحاديون سياسية التتريك. خلال السنوات القليلة التالية، تصاعدت معارضة رضا و"المنار" لحكم الاتحاديين. وبالرغم من أن رضا دعا العرب عند اندلاع نيران الحرب العالمية الأولى إلى الدفاع عن السلطنة والخلافة ضد القوى الغربية الاستعمارية، إلا أن إعدامات جمال باشا لرجالات العرب في بيروت ودمشق والقدس حسمت موقفه من الرابطة العثمانية. وعندما أعلن الشريف حسين في مكة، باتفاق مع البريطانيين، الثورة العربية ضد الحكم الاتحادي، أيد رضا الثورة بلا تحفظ.

لم تكن نتائج الحرب الأولى رؤوفة بالعرب. تخلى البريطانيون عن وعودهم للشريف حسين، قسمت الولايات العربية العثمانية السابقة بين البريطانيين والفرنسيين، ورفض الحلفاء مطالب العرب تأسيس دولة عربية موحدة ومستقلة. وفي فلسطين، بدأ البريطانيون تنفيذ وعودهم لليهود بإقامة وطن قومي يهودي. خابت آمال رضا، وأبناء جيله، بالقوى الغربية الحليفة. وبعد تجربة قصيرة على رأس المؤتمر السوري العام في دمشق، فقد ثقته بالهاشميين، الذين رأى أن ترددهم وخضوعهم للبريطانيين يجعلهم غير مؤهلين لقيادة الحركة العربية. وإذ عاد إلى القاهرة يثقله الشعور بالمرارة بعد سقوط حكومة دمشق العربية، أخذت كتاباته تعرب عن الندم للوقوف ضد الدولة العثمانية، وعن عداء متزايد للغرب وسياساته في العالم الإسلامي. وفي لحظة المرارة والخيبة تلك، وجد رضا في عبد العزيز آل سعود وتوحيده الجزيرة العربية واستقلاله عن المستعمرين أملاً جديداً. كان رضا يرى نفسه سلفياً مجدداً، وقد رأى في استناد الحركة السعودية إلى تعاليم الشيخ محمد بن عبد الوهاب مشتركاً عقدياً وإصلاحياً.

بعلاقاته السعودية الوثيقة، ازدادت سلفية رضا وكتاباته في "المنار" وضوحاً. ولكن السمة الرئيسة لسنوات حياته الأخيرة كانت مساندته للحركات الوطنية العربية والإسلامية ضد الاستعمار

الغربي. تضاءل غرب الحريات والدستور والعقلانية الذي طالما استلهمه رضا في سني "المنار" الأولى ليحل محله غرب جشع، يشكل أكبر الخطر على حياة المسلمين ووطنهم. وقد دافع رضا عن مؤسسة الخلافة عندما رأى أتاتورك يتحرك لإلغائها؛ دعم الثورة السورية في منتصف العشرينات بكل ما استطاع؛ ساند الحركة الوطنية المغربية ضد مشروع الظهير البربري الفرنسي الانقسامي؛ ووقف إلى جانب تلميذه الحاج أمين الحسيني في فلسطين، مشاركاً في المؤتمر الإسلامي العام في القدس في 1931. وعندما أسلم الروح في 1935، لم يكن هناك شك في أنه اعتبر أبرز إصلاحيي جيله وأكثرهم تأثيراً.

بوفاة رضا، أخذت الحركة الإصلاحية في إفساح المجال لنمط جديد من القوى الإسلامية: الحركات الإسلامية السياسية. ولكن الحقيقة أن جذور الإسلاميين الحركيين تمتد إلى أرض المشروع الإصلاحي، الذي لم يوفر للقوى الإسلامية جزءاً كبيراً من مفردات خطابها فحسب، بل ومسوغات رؤيتها كذلك. ارتكز الخطاب الإصلاحي على موضوعات أربعة رئيسة: التوحيد، العودة إلى القرآن والسنة باعتبارهما المصدر الأول للدين، التوكيد على دور العقل، والدعوة إلى الاجتهاد. وليس هناك من شك في أن الإصلاحيين طرحوا موضوعاتهم الأساسية من خلال منظور حداثي؛ فالحداثة – كيفما تم تصورها – كانت المؤثر المستبطن الأقوى في رؤية الإصلاحيين لحركة الإحياء الإسلامي. بيد أن الفكر الإصلاحي لم يكن فقط تجلياً لاهتمامات فقهية وثيولوجية، ولكنه كان فكراً متجذراً في سياق سياسي – اجتماعي وثقافي خاص. من خلال تركيزهم على التوحيد والعودة إلى القرآن والسنة. شن الإصلاحيون هجوماً سافراً على العقائد الأشعرية، وعلى سيطرة التصوف على الثقافة الإسلامية، وعلى التعصب المذهبي. ومن خلال الدعوة إلى الاجتهاد وإعمال العقل، أرادوا تحرير الإنسان المسلم من أسر الأساطير وتسليحه بحرية الإرادة. لم يكن رفض الإصلاحيين للجبرية، أو عقيدة القدر كما سماها عبده، مجرد قناعة عقدية، بل تضمن أيضاً شجباً للاستبداد السياسي والاستسلام له. وقد استبطن توكيد الإصلاحيين على أولوية القرآن والسنة تجاوز الميراث الإسلامي التقليدي الوسيط، ومواجهة الانقسامات المذهبية وشبكة المصالح المرتبطة بهذه الانقسامات، في آن واحد. خلف ذلك كله سعى الإصلاحيون إلى تسويغ أطروحة التوفيق بين الميراث الإسلامي وما اعتقدوا أنها عناصر القوة والحيوية في الغرب الحديث. وفي نهج اعتذاري، قدم الإصلاحيون المصالح المرسلة على أنها النفعية، والشورى على أنها التمثيل البرلماني، والإجماع على أنه الرأي العام.

إن الفكر الإصلاحي هو – من حيث نشأته – نتاج موقف متأزم، نتاج أزمة جعلها الإحساس المتفاقم بالانحطاط وعدم القدرة على رد الغزو الغربي أثقل وطأة. لقد أخطأت الأجيال الأولى من الإصلاحيين عندما تجاهلت حركة الأساطيل والجيوش الغربية المستعمرة، وظنت أن قوة الغرب الحديث هي حصيلة مباشرة وبسيطة للإصلاح الديني والعلم والعقلانية. على أن من التبسيط الفادح تفسير التوجه الإحيائي عند الإصلاحيين بأنه مجرد غطاء لتسويغ الاعتناق غير المشروط للحداثة الغربية والخضوع لها. أولاً لأن الإصلاحيين حاولوا دائماً التمييز بين القيم الإنسانية ومؤسسات الصالح العام في الغرب الحديث والمشروع الاستعماري. وثانياً لأن الإسلام شكل الإطار المرجعي الأولي لمعظم رجال المدرسة الإصلاحية. وثالثاً لأن المعارضة الإصلاحية للسيطرة الغربية المتزايد على البلاد الإسلامية كانت معارضة أصيلة. وسرعان ما انتقلت هذه المعارضة لدى الجيل الثالث من طلاب الحركة الإصلاحية، مثل عبد الكريم الخطابي، عزالدين القسام، والحاج أمين الحسيني، إلى نضال مسلح. ولكن قطاعاً آخر من تلاميذ الإصلاحيين، مثل لطفي السيد وقاسم أمين،

أصبحوا أكثر استعداداً لتبني القيم والمفاهيم الغربية، بل ومهادنة الإدارات الاستعمارية. وبذلك انفرط عقد مشروع التوفيق بين الإسلام والغرب.

بمواجهتهم لما اعتبروه انحرافاً عن جوهر الإسلام، نشر الإصلاحيون قيم الإسلام العليا. وباستخدامهم الكثيف لأدوات الصحافة الحديثة، جعلوا الخطاب الإسلامي أكثر اقتراباً من لغة الناس وحياتهم اليومية. ولكن إنجازهم الرئيس، وغير المقصود ربما، تمثل في وضع بذور موضوعة القرن العشرين الإسلامية الكبرى: أن الإسلام يحتوي الإجابة على كل أسئلة العصر، بما في ذلك سؤال الحداثة ذاتها. وقد أصبحت هذه الموضوعة فيما بعد حجر الأساس في إيديولوجيا الحركات الإسلامية السياسية. كان هم الإصلاحيين البحث عن إجابة لسؤال النهضة، وقد أخذهم بحثهم عن الخلاص من الأزمة من موقع إلى آخر ومن رحلة إلى أخرى. خلفاؤهم من الإسلاميين الحركيين كانوا أكثر يقيناً وتصميماً. أحد هولاء، بل أولهم على الإطلاق، تلميذ رشيد رضا وأحد أبرز مريديه، كان حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين.

الفصل الثاني: حسن البنا والإخوان المسلمون

حسن البنا (1906–1949) هو أول الزعماء الإسلاميين، وأشهرهم بلا منازع، ومؤسس جماعة الإخوان المسلمين، أولى الجماعات الإسلامية الحديثة وأكبرها. في حياته، ملأ حسن البنا الدنيا وشغل الناس؛ وبعد مرور أكثر من نصف قرن على موته، لم يزل يحتل موقعاً أسطورياً في ذاكرة الإسلام الحديث، وفي تاريخ مصر. بالنسبة للإخوان المسلمين، ليس البنا مؤسساً وحسب، بل هو إطار مرجعي كذلك. أما بالنسبة لخصوم الإسلاميين، يرى البنا باعتباره واضع البذرة الأولى لكل شرور الإسلام السياسي. ولكن الحقيقة، كما هي دائماً، أكثر تعقيداً من الصورة التي يرسمها أتباع البنا أوخصوم الإسلاميين. عندما أسست جمعية الإخوان المسلمين، لم يكن لدى البنا ولا لدى أي من المجموعة التي عملت معه تصور واضح لما ستكونه الجمعية في المستقبل. ولئن كان البنا هو مؤسس الإخوان المسلمين، فإن الجماعة لم تكن نتاج قيادته فقط، بل نتاج السياق التاريخي لمصر والمنطقة أيضاً.

ولد حسن البنا في أكتوبر 1906 في المحمودية، إحدى قرى محافظة البحيرة المصرية، لأسرة محدودة الموارد. تلقى والده تعليماً أزهرياً أولياً، مما أهله لتولي عدة مسؤوليات دينية في القرية إلى جانب مهنته كساعاتي. وقد حرص الوالد على أن يسلك أبناؤه جميعاً مسلك العلم، بدون أن يفرض عليهم خياراً محدداً. أرسل الفتى حسن البنا إلى كتاب المحمودية، ومنه إلى المدرسة الابتدائية. وكان المؤشر الأول على اهتماماته الإسلامية انتماؤه للطريقة الحصافية الصوفية النشطة في القرية. وبالرغم من أن حياته ستتجه اتجاهاً آخر في المستقبل، فقد ظل مريداً صوفياً حتى ذهابه إلى القاهرة. ولا ينبغي، بأية حال من الأحوال، التقليل من أثر التصوف على شخصية البنا وحياته كداعية إسلامي.([4])

توجه البنا إلى مدينة دمنهور وهو في الثالثة عشرة من عمره لإكمال دراسته الثانوية في دار المعلمين. وبعد ثلاث سنوات، وصل إلى القاهرة، أهم مدن الشرق في عشرينات القرن الماضي، للالتحاق بدار العلوم. أصابت القاهرة، بصخبها وحداثتها، الفتى القادم من عمق الريف المصري المحافظ بالصدمة. وفي دار العلوم، حيث يتلقى الطلاب العلوم العربية والإسلامية ومساقات أخرى غير تقليدية بطرق حديثة، ستبدأ رؤية حسن البنا للإسلام ومصر والعالم في التشكل. ولكن القاهرة بالنسبة له لم تقتصر على دار العلوم. فقد اعتاد البنا خلال سنوات دراسته الأربع ارتياد مجلس الإصلاحي الإسلامي الكبير رشيد رضا، صاحب مجلة "المنار"؛ ومجلس محب الدين الخطيب، الكاتب والصحافي السوري المقيم في القاهرة، صاحب الدار السلفية للنشر ومجلة "الفتح". في أوساط رضا والخطيب، وآخرين من أهل الرأي والعلم في قاهرة العشرينات، تعرف البنا على قضايا الفكر الإسلامي الحديث، وعلى انقساماته، وعلى رجاله من مصريين وغير مصريين على السواء. ولأن رضا والخطيب عرفا بتوجهاتهما العروبية، فسرعان ما احتلت الهوية العربية مكاناً خاصاً في خطاب البنا الإسلامي. وأصبح البنا مثل الجيل الأول من الإصلاحيين الإسلاميين العرب، إسلامياً عروبياً، يدعو لنهضة الإسلام ووحدة العرب.

كان عامه الأول في دار العلوم هو عام إصدار دستور 1923 الذي أثار الكثير من الجدل حول صلاحيات الملك والبرلمان، ووضع أسس ما يعرف بالحقبة الليبرالية في مصر. بإعطاء

مصر استقلالاً محدوداً، نجح البريطانيون في استيعاب آثار ثورة 1919، وفي نقل جزء كبير من التدافع السياسي إلى صفوف الطبقة المصرية الحاكمة. وفي سنوات القاهرة الأولى، تابع البنا بدايات هذا التدافع وانقسام السياسة المصرية على ذاتها في ظل احتلال مهيمن ومسيطر. وقبل عام من إتمام دراسته الجامعية، شهد حسن البنا الإخفاق الذريع لمؤتمر الخلافة الإسلامية في القاهرة. وكان عقد المؤتمر قد جاء في محاولة لتنصيب الملك فؤاد خليفة جديداً للمسلمين، بعد قيام الزعيم التركي كمال أتاتورك بإلغاء الخلافة العثمانية. كما شهد البنا الجدل الذي فجره كتاب القاضي الأزهري علي عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم" وقوله إن الخلافة ليست واجباً دينياً بل مجرد مؤسسة حكم تاريخية. خلال العقود التالية، أصر البنا دائماً على ضرورة إقامة الحكم على أسس إسلامية، وآمن بإمكانية التضامن الإسلامي، ولكنه تجنب وسط الخلاف على مسألة الخلافة وضعها على صدر أولوياته.

عين البنا بعد تخرجه من دار العلوم مدرساً في مدرسة الإسماعيلية الابتدائية الأميرية؛ وفي الإسماعيلية سيلمس بعداً آخر لأزمة مصر والإسلام، فقد كانت الإسماعيلية هي مقر شركة قناة السويس، وبها أكبر معسكرات الجيش البريطاني في مصر. وبعد ذلك بسنوات كتب حسن البنا في مذكراته يصف الانطباع الذي تركته مدينة الإسماعيلية عليه قائلاً: "كان للإسماعيلية وحي عجيب، فهذا المعسكر الإنجليزي في غربها ببأسه وسلطانه وهيلمته وهيلمانه يبعث في نفس كل وطني غيور الأسى والأسف، ويدفعه دفعاً إلى مراجعة هذا الاحتلال البغيض، وما جر على مصر من نكبات جسام، وما أضاع عليها من فرص مادية وأدبية، وكيف كان الحاجز الوحيد دون نهوضها ورقيها، والمانع الأول من وحدة العرب واجتماع كلمة المسلمين طوال ستين سنة. وهذا المكتب الأنيق الفخم، مكتب إدارة قناة السويس في بهائه وروعته وسلطانه وسطوته، واستخدامه للمصريين ومعاملته إياهم معاملة الأتباع المضطهدين، وإكرامه للأجانب ورفعه إياهم إلى مرتبة السادة والحاكمين، واستئثار هذا المكتب بالإشراف التام على كل المرافق العامة، فالنور والمياه، والنظافة، وكل ما هو شأن المجالس البلدية تقوم عليه الشركة، حتى الطرق والمداخل التي توصل إلى الإسماعيلية البلد المصري الصميم كلها في يد الشركة، فلا دخول إلا بإذنها ولا خروج إلا بموافقتها."([5])

ولئن كانت مصر لم تزل محتلة، فلقد كانت الإسماعيلية تجسد هذا الاحتلال؛ ولئن ارتبطت قناة السويس بخسارة مصر لسيادتها وخضوعها للسيطرة الأجنبية، فلقد كانت الشركة المالكة للقناة رمز هذه السيطرة. كان قدر البنا، وقدر الإسماعيلية، أن تشهد هذه المدينة – الرمز ولادة الإخوان المسلمين. في 1927، وفي ظل أجواء من تصاعد النشاط التبشيري في مصر والعالم الإسلامي، قامت مجموعة مصرية من أهل الرأي والعمل العام بتأسيس جمعية الشبان المسلمين، مستلهمة تجربة جمعية الشبان المسيحيين ونشاطاتها الخيرية والثقافية والرياضية. وقد شارك في تأسيس الجمعية محب الدين الخطيب، صديق البنا الوثيق؛ وهو ما دفع البنا أيضاً إلى الالتحاق بالشبان المسلمين. ولكن البنا كان رجل دعوة، وربما لم يجد في الطابع الإسلامي الليبرالي للشبان المسلمين استجابة لميوله. منذ سنوات المحمودية، اعتاد البنا المشاركة في نشاطات دعوية إسلامية مثل إلقاء الدروس في المساجد والمنتديات، وحتى في المقاهي. وقد واصل نشاطاته هذه في الإسماعيلية مما أدى إلى التفاف مجموعة من أبناء المدينة حوله. وسرعان ما تبلور لدى هذه المجموعة توجه لتأسيس جمعية إسلامية تكون مركزاً للنشاطات الدعوية وإقامة المدارس الإسلامية والمساجد. وهكذا ولدت جمعية الإخوان المسلمين، التي انتخب البنا رئيساً لها، في آذار/مارس 1928.

خلال السنوات القليلة التالية، ازدهر نشاط الجمعية في الإسماعيلية بفضل ولاء وتبرعات أعضائها ومسانديها من الأهالي. ونجح منتسبون للجمعية في تأسيس عدد قليل من الفروع في مدن وقرى مصرية أخرى، بما في ذلك القاهرة. في 1932، وبعد انتقال البنا للعمل في مدرسة قاهرية، قرر نقل مقر الجمعية الرئيس إلى العاصمة. لم يكن البنا ولا الإخوان قد عرفوا بعد على نطاق مصري قومي، ولكن الانتقال إلى القاهرة، مركز الحياة السياسية والفكرية المصرية، أتاح للبنا والإخوان انطلاقة جديدة. وبعد عام من الانتقال إلى القاهرة، أطلق الإخوان مطبوعتهم الأولى، مجلة "الإخوان المسلمون" الأسبوعية. استمرت الجمعية في النمو، وكلما اتسع نشاطها وازداد عدد منتسبيها كبر حجم مقرها. بدأ المركز العام للإخوان من المنزل رقم 13 في شارع الناصرية بحي السيدة زينب، ثم انتقل إلى عمارة الأوقاف رقم 5 في ميدان العتبة الخضراء، ليستقر أخيراً في منزلين رحبين متجاورين في ميدان الحلمية الجديدة. كان نشاط الجمعية لم يزل محصوراً في نطاق الدعوة والإرشاد الإسلامي؛ ولكن مصر الثلاثينات كانت تموج بالحراك السياسي الذي لم يلبث أن جر الإخوان إلى غماره.

في 1936، وقعت الحكومة الوفدية معاهدة جديدة مع البريطانيين وفرت لمصر هامشاً إضافياً من الاستقلال؛ وفي العام التالي توج الشاب فاروق ملكاً خلفاً لوالده الملك فؤاد. تلقى فاروق تربية مصرية إلى حد كبير، وهو ما ساعد في أن يستقبله المصريون – بما في ذلك الإخوان المسلمون – بترحاب كبير. ولقد أحاط بالملك الجديد ثلاثة من كبار رجالات مصر: على ماهر رئيس الديوان الملكي، والشيخ مصطفى المراغي، تلميذ محمد عبده، شيخ الأزهر آنذاك وأحد من تلقى فاروق تعليمه على أيديهم، وعزيز علي المصري، الضابط العثماني العروبي السابق، ومرافق فاروق العسكري عندما كان ولياً للعهد. كان هؤلاء رجال سياسة بكل ما تعنيه السياسة من حيلة ودهاء، تجمعهم توجهات إسلامية وعروبية، وإيمان بدور مصر القيادي في المنطقة، ورغبة في التحرر من الهيمنة البريطانية، ولاسيما بعد أن وفرت معاهدة 1936 هامش حركة أوسع للسياسة المصرية الخارجية. وقد اعتقدوا جميعاً أن الملك الشاب يصلح لأن يكون رمز انطلاقة مصر وإعادة بنائها كقوة رئيسة في المنطقة. وبما أن أياً منهم لم يكترث بالقواعد الديمقراطية، فقد سعوا إلى إضعاف الوفد، حزب الأكثرية، وتعزيز قوة القصر ونفوذه. كلف الملك علي ماهر برئاسة الوزراء في 1939؛ ولم يضع ماهر وقتاً طويلاً قبل أن يبدأ اتصالاته بالقوى الشعبية الجديدة، مثل الإخوان المسلمين، وحركة مصر الفتاة ذات التوجه الوطني الجذري، باعتبارها المعادل السياسي للوفد.

كان الإخوان المسلمون قد أظهروا قوتهم، ليس في ميدان السياسة المصرية، بل في العمل من أجل فلسطين. في 1933 شارك الإخوان بدور ثانوي في الحركة المصرية الشعبية المساندة للنضال الفلسطيني، إلا أنهم سرعان ما أرسلوا وفداً لزيارة فلسطين وشرق الأردن وسوريا، حيث نجح في إقامة علاقة وثيقة مع المفتي الحاج أمين الحسيني، الذي برز منذ مطلع الثلاثينات كزعيم للحركة الوطنية الفلسطينية. وعندما اندلعت الثورة الفلسطينية الكبرى في 1936 كان الإخوان في وضع يؤهلهم لتعهد دور كبير في التحرك الشعبي المصري لدعم الثورة. شكل الإخوان لجان مساندة الثورة الفلسطينية وجمعوا التبرعات لها في معظم أنحاء مصر، وأرسلوا عرائض الاحتجاج للسفارة البريطانية، ونظموا التجمعات الشعبية والمظاهرات. بفضل هذه النشاطات، وصلت القضية الفلسطينية إلى أبعد نجوع مصر وقراها، وتعززت ثقة الإخوان بأنفسهم، وانتبهت الأحزاب السياسية المصرية التقليدية ورجال القصر إلى أن قوة شعبية جديدة في طريقها إلى البروز.

ثمة عامل آخر لعب دوراً مهماً في دفع الإخوان إلى الساحة السياسية، إذ كان للبنا صديق حميم منذ سنوات المحمودية يعمل موظفاً في وزارة المعارف ويرأس فرع جمعية الإخوان في المحمودية، هو أحمد السكري، حيث نقل في سنة 1938 إلى ديوان وزارة المعارف بالقاهرة، وبمجرد انتقاله للعاصمة أصبح الرجل الثاني في الإخوان المسلمين، ومشرفاً على إدارة شؤون الجمعية اليومية من مركزها في القاهرة. كان السكري خطيباً مفوهاً، بالغ الذكاء، وسياسياً إلى حد كبير، وربما اعتقد أن البنا هو رجل دعوة لا شأن له بالعمل السياسي. ومهما كان الأمر فقد لعب السكري دوراً مهماً في تسييس الجمعية، وهو ما انعكس في خطاب البنا الشهير لمؤتمر الإخوان الخامس الذي حمل إيحاءات لا تخفى باقتراب انخراط الإخوان في السياسة المصرية. وعندما بدأ علي ماهر في نسج علاقته بالإخوان، كان السكري هو قناة الاتصال الرئيسية. كانت تلك هي أولى خطوات الإخوان في الساحة السياسية، ولكنها لن تكون آخرها على الإطلاق. ولعله من المدهش، أن تكون الدولة المصرية، التي ستصبح الخصم اللدود للإخوان، هي أول من شجع تلك الخطوات!

عجت وزارة علي ماهر بالعناصر العروبية – الإسلامية المعادية للوجود البريطاني، مثل عزيز علي المصري، وعبد الرحمن عزام، وصالح حرب. وعندما اندلعت نيران الحرب العالمية الثانية، التزم ماهر بمعاهدة 1936، ورفض إعلان الحرب على ألمانيا. كانت القوات البريطانية تتراجع أمام القوات الإيطالية – الألمانية على الحدود المصرية – الليبية، ومصر، حكومة وشعباً، لا تخفي عداءها لبريطانيا. وفي صيف 1940، أجبر البريطانيون الملك فاروق على حل حكومة علي ماهر وتنصيب وزارة جديدة. في ربيع العام التالي، اشتعل العراق بالثورة التي قادها رشيد عالي الكيلاني وضباط الجيش ضد بريطانيا، وهو ما تسبب في غزو بريطاني جديد للعراق.

أصبح الشرق العربي كله على فوهة بركان. وفي ظل هذه الأوضاع، ربما أقام الإخوان، كما علي ماهر وعزيز المصري، اتصالاً قصيراً بدول المحور. وفي ظل هذه الأوضاع أيضاً، قام حسن البنا بتأسيس النظام الخاص. أخذ البنا الخطوة الأولى في تأسيس النظام الخاص كتنظيم سري مسلح لا يخضع لهيئات الإخوان العلنية في نهايات 1940 على الأرجح؛ وقد وضع على رأس التنظيم الجديد صالح عشماوي أحد أبرز شبان الإخوان آنذاك. ولكن مسؤوليات العشماوي الأخرى كانت كثيرة، وهو ما استدعى استبداله بشاب آخر لم يكن من قيادات الإخوان ولا كان عنصراً معروفاً بينهم، هو عبد الرحمن السندي. وبذلك أصبح للنظام السري قائد سري كذلك؛ ولم تكن هذه السرية خروجاً على القانون وحسب، بل أصبحت أيضاً مظلة للتواري من المحاسبة الشعبية. خلال السنوات التالية، سيرتبط النظام الخاص وعبد الرحمن السندي بسلسلة من التجاوزات باهظة التكاليف، بما في ذلك الانقلاب على قيادة الجماعة نفسها. وفي الفترة نفسها، تعرف البنا على ضابط جيش شاب هو أنور السادات؛ وعن طريق السادات تعرف أيضاً إلى عدد آخر من ضباط الجيش الوطنيين والغاضبين على الاحتلال. وما أن أدرك البنا اتساع نطاق ظاهرة الغضب في أوساط الجيش حتى عين الضابط السابق، عضو الجماعة، محمود لبيب، مسؤولاً عن العناصر العسكرية المرتبطة بالإخوان.

وحتى الجسم المدني العلني لجمعية الإخوان المسلمين كان هو الآخر في طريقه للتغيير. فقبل نهاية الحرب العالمية الثانية بقليل، أدخل البنا أداة تنظيمية جديدة على التشكيل الإخواني، عرفت باسم نظام الأسر. في المرحلة الأولى من تاريخ الجماعة، كان ارتباط عناصر الإخوان ارتباطاً عاماً وفردياً بفروع الجمعية؛ وباعتماد نظام الأسر، انتظم الإخوان في وحدات تنظيمية أولية ودائمة، وأصبح للجماعة تنظيم هرمي يشبه تنظيمات الأحزاب الأوروبية الأيديولوجية الحديثة. انتقل الإخوان

بذلك انتقالة هائلة من كونهم جمعية للدعوة الإسلامية إلى كيان سياسي متعدد الطبقات يمتد إلى جوانب المجتمع المصري، علناً وسراً على السواء.

في 4 شباط/فبراير 1942، أجبر البريطانيون الملك بقوة السلاح على تعيين مصطفى النحاس، زعيم حزب الوفد، رئيساً للوزراء. إن الذي دفع البريطانيين إلى تزكية النحاس هو ثقتهم في ليبرالية الوفد وعدائه للنازية، إلا أن حادثة 4 فبراير (كما أصبحت تعرف في تاريخ مصر الحديث) كانت مناسبة للتشكيك في وطنية الوفد، كما مثلت انكساراً للملك، الذي تحول تدريجياً بعد ذلك إلى ملك مفسد، متحلل، وفاقد للأمل، تفصله عن شعبه عزلة متزايدة، ويسيطر عليه الخوف من البريطانيين. وإذ هادن الإخوان حكومة الوفد، فقد أفادوا من سنوات الحرب بالتوسع التنظيمي والشعبي. وما أن انتهت الحرب العالمية الثانية حتى كان الإخوان قد أصبحوا منافساً شعبياً حقيقياً وجاداً للوفد، ليس في صفوف الطبقة الوسطى فقط، بل أيضاً في الجامعة وفي أعماق الريف المصري. كانت السياسة المصرية في نهاية الأربعينات تتجه نحو الفوضى والعنف والثورة، وإلى جوار مصر كانت فلسطين تقترب من الانفجار ومن الحرب العربية – الإسرائيلية الأولى.

ثأر الملك فاروق لحادثة 4 فبراير وطرد الوفد من الحكم في 1944. وبينما كانت مصر تنتفض بالتحركات الشعبية المطالبة برحيل المحتلين، توالت على الحكم أحزاب مرتبطة بالقصر لا تتمتع بثقل برلماني حقيقي ولا بنفوذ شعبي، جعلت من أجهزة الأمن أداتها الرئيسية للتحكم. وفي أجواء من تصاعد العنف والاضطراب السياسي كشر نظام الإخوان الخاص عن أنيابه. ولكن الإخوان لم يكونوا الطرف الوحيد في ميدان العنف. في 1945 قام أحد أفراد الحزب الوطني باغتيال رئيس الوزراء أحمد ماهر وهو في طريقه إلى إعلان دخول مصر الحرب إلى جانب الحلفاء. وبعد محاولة مخفقة لاغتيال البنا، وأخرى لاغتيال الزعيم الوفدي مصطفى النحاس، اغتيل الوزير السابق أمين عثمان باشا أحد أخلص حلفاء البريطانيين في مصر، بيد حسين توفيق، الذي كان عضواً في مجموعة سرية ارتبط بها أنور السادات. وفي وقت أصبح فيه إلقاء القنابل على الدوريات البريطانية في المدن المصرية أمراً معتاداً، فجرت دارا سينما مترو وميامي في وسط القاهرة كما تعرضت عدة محال تجارية للحرق والتدمير.

وفي الجوار المصري اللصيق، ما أن أعلنت الحكومة البريطانية نيتها بالانسحاب من فلسطين في مايو/أيار 1948، حتى بدأت الاستعدادات العربية لمساندة شعب فلسطين في وجه القوى الصهيونية. وقد دعا عبد الرحمن عزام الأمين العام للجامعة العربية المؤسسة حديثاً الشباب العربي إلى التطوع من أجل فلسطين. في إبريل/نيسان 1948 تحركت أولى وحدات المتطوعين من القاهرة مخترقة الحدود المصرية – الفلسطينية. وقد شارك الإخوان من أعضاء الجمعية والنظام الخاص وضباط الجيش مشاركة فعالة في حملة المتطوعين العرب، ولعبوا دوراً بارزاً في ساحة الحرب. ولم تقتصر المشاركة في حرب فلسطين على الإخوان المصريين، بل ساهم فيها أيضاً إخوان أردنيون وسوريون وسودانيون. وإذ أعلت المشاركة في الحرب من أسهم الإخوان، ازدادت عناصر النظام الخاص في القاهرة جرأة. تورط النظام الخاص في أعمال عنف متعددة، ولكن هذا العنف لم يكن جديداً على الساحة السياسية المصرية. فمنذ اغتيال بطرس غالي في 1910 على يد أحد أعضاء الحزب الوطني، ومصر تشهد حلقة وراء الأخرى من حلقات العنف السياسي، الذي شاركت فيه أغلب التيارات السياسية المصرية.

في يناير/كانون الثاني 1948، عثرت قوات الأمن المصرية على 165 قنبلة وصندوقاً للأسلحة في منطقة منعزلة من جبل المقطم بضواحي القاهرة. وقد تم الاستيلاء على الأسلحة بعد

معركة بين الشرطة وشباب الإخوان المسلمين، الذين ادعوا فيما بعد أن الأسلحة كانت في طريقها إلى فلسطين. كان من بين المقبوض عليهم السيد فايز، أحد قادة النظام الخاص؛ ومن المرجح أنه حتى ذلك الحين لم تكن أجهزة الدولة المصرية على معرفة وثيقة بالنظام الخاص وقياداته. ولكن هذا الوضع سرعان ما سيتغير. وفي 22 فبراير/شباط 1948 اغتيل قاض مصري معروف هو أحمد الخازندار وهو في طريقه إلى مقر عمله. قبضت الشرطة بعد قليل على القاتلين اللذين اعترفا بعضويتهما في النظام الخاص للإخوان المسلمين. كان القاضي الخازندار قد أصدر أحكاماً قاسية قبل شهر من اغتياله على شابين من الإخوان اتهما بإلقاء قنابل على نادي الضباط الإنجليز في القاهرة ليلة عيد الميلاد بدون أن يتسببا في خسائر بشرية. وأصبح واضحاً بالتالي أن اغتيال الخازندار جاء ثأراً للأحكام التي أصدرها ضد العناصر الإخوانية. في نوفمبر/تشرين الثاني من العام نفسه، أدين الشابان بقتل القاضي وحكم عليهما بالأشغال الشاقة المؤبدة.

كان حسن البنا قد استدعي للاستجواب أثناء مجريات القضية، ثم أفرج عنه بدون أن يحمل مسؤولية ما في جريمة الاغتيال. ولكن الحادث أثار قلقاً شديداً لدى البنا، وشعوراً بأن النظام الخاص بدأ يفلت من يديه ويتصرف كهيئة مستقلة. فبالرغم من الفساد الذي ضرب أطناب الدولة والسياسة المصرية آنذاك، ومن الأهواء الشخصية لبعض القضاة، فقد حافظ القضاء المصري على استقلاله وحصانته. وكان رجال القانون في عمومهم، محامين وقضاة، يشكلون فئة مميزة ومحترمة في مصر الأربعينات. وليس هناك من شك في أن حادثة اغتيال القاضي الخازندار كانت في أحد وجوهها اعتداء على مؤسسة القضاء ذاتها؛ المؤسسة التي كان البنا حتى في أحرج الأوقات يأمل أن تحمي الإخوان وتنصفهم. ولكن المشكلة أن حادثة الاغتيال وإن أثارت قلق البنا فإنها لم تدفعه إلى اتخاذ إجراء سريع لمحاصرة تجاوزات النظام الخاص.

أعلن محمود فهمي النقراشي باشا، رئيس الوزراء، الأحكام العرفية في 13 مايو/أيار 1948، قبل يومين فقط من اجتياز الجيش المصري الحدود مع فلسطين للمشاركة في الجهد العربي لحماية حقوق الفلسطينيين. وخلال الأسابيع القليلة التالية، ازدادت الأوضاع توتراً إثر قيام البوليس السياسي بحملة اعتقالات شملت مشبوهين شيوعيين ويهوداً صهاينة. وما أن اندلعت حرب فلسطين، حتى شهدت القاهرة واحدة من أكبر التظاهرات الجماهيرية المؤيدة للجيش والمناهضة للاحتلال البريطاني. ثم بدأت حرب من نوع آخر كان ميدانها أحياء القاهرة ذاتها. نسفت مساكن في الحي اليهودي، وضعت متفجرات في محلي شيكوريل وأوريكو، المتجرين الكبيرين المملوكين لأثرياء يهود، وتبعتهما محال بنزيون وجاتينيو وشركة الدلتا الشرقية. كما دمر مركز ماركوني للبرق والتلغراف، ومركز شركة الإعلانات الشرقية، وأجزاء من الحي اليهودي مرة ثانية.

استمرت حملة التفجيرات، التي تسببت في خسائر مادية فادحة وفي خسائر في الأرواح، من مايو/أيار إلى نهاية العام. وإذ ساد الاعتقاد في القاهرة أن الإخوان لعبوا دوراً رئيساً في التفجيرات، بدا وكأن الحكومة المصرية فقدت السيطرة على عاصمة البلاد. وقد اكتشف رجال الأمن خلال هذه الفترة، وفي أكتوبر/تشرين الأول بالذات، مخبأ للأسلحة والذخيرة في مزرعة الشيخ محمد فرغلي، أحد القادة البارزين للمتطوعين الإخوان في فلسطين. وفي عصر 15 نوفمبر/تشرين الثاني اشتبهت دورية شرطة في سيارة "جيب" تقف أمام إحدى منازل حي الوايلي بالقاهرة لم تكن تحمل أرقاماً. ضبطت السيارة وألقي القبض على راكبيها اللذين حاولا الهرب؛ ثم قبض على آخرين لهم صلة بالمنزل والسيارة. كانت السيارة والمنزل، حيث وجدت كمية كبيرة من المتفجرات والأوراق، تخص النظام الخاص للإخوان المسلمين؛ بل إن بعض المقبوض عليهم كان من قادته. كشفت الأوراق

بالذات عن الكثير من أسرار النظام الخاص؛ ويمكن القول إن حادثة السيارة الجيب قد وضعت جهاز الإخوان السري للمرة الأولى على طاولة البوليس السياسي المصري.

في يوم الأربعاء 8 ديسمبر/كانون الأول، أصدر النقراشي باشا الأمر العسكري رقم 63 لسنة 1948 بحل جمعية الإخوان المسلمين وجميع شعبها. كان نص المادة الأولى من الأمر الذي تضمن تسع مواد أخرى: "تحل فوراً الجمعية المعروفة باسم جمعية الإخوان المسلمين بشعبها في جميع أنحاء المملكة المصرية، وتغلق الأمكنة المخصصة لنشاطها، وتضبط الأوراق والوثائق والسجلات والمطبوعات والمبالغ والأموال، وعلى العموم كافة الأشياء المملوكة للجمعية. ويحظر على أعضاء مجلس إدارة الجمعية المذكورة وشعبها ومديريها وأعضائها والمنتمين إليها بأية صفة كانت مواصلة نشاط الجمعية، وبوجه خاص عقد اجتماعات لها أو لإحدى شعبها أو تنظيم مثل هذه الاجتماعات أو الدعوة إليها أو جمع الإعانات أو الاشتراكات أو الشروع في شيء من ذلك. ويعد من الاجتماعات المحظورة في تطبيق هذا الحكم اجتماع خمسة فأكثر من الأشخاص الذين كانوا أعضاء بالجمعية المذكورة".([6])

وما إن انتهى البنا وقادة الإخوان من استماع البث الإذاعي للأمر العسكري حتى كان رجال البوليس يحيطون بالمركز العام للإخوان المسلمين في الحلمية الجديدة. أغلق البوليس المركز بعد مصادرة محتوياته واعتقال كل من كانوا فيه ما عدا حسن البنا؛ وطبق الإجراء ذاته على شعب الإخوان في كافة أنحاء البلاد. كما طالت الاعتقالات المتطوعين الإخوان العائدين من فلسطين إلى مصر لسبب أو لآخر. كانت حملة شاملة أظهرت جرأة النقراشي، الذي كان يترأس حكومة ضعيفة على أية حال، وفاجأت الإخوان والبنا. ولما لم تكن علاقة الإخوان بالوفد والقوى السياسية الأخرى في أفضل حالاتها، فإن صوتاً لم يرتفع للاحتجاج على قرار الحل. صوت الاحتجاج الوحيد كان صوت الزعيم الوفدي السابق، القبطي، مكرم عبيد، وهو ما دفع صحيفة "آخر ساعة" إلى التعليق ساخرة بأن مكرم باشا أصبح آخر أعضاء الإخوان المسلمين. أما الإخوان فاعتبروا أن الحملة عليهم هي خطة بريطانية نفذتها أياد مصرية، وطعنة وجهها النقراشي إلى ظهر متطوعيهم في فلسطين. وبالرغم من أن قرار حل الإخوان قد أسعد ولابد الدوائر البريطانية والأجنبية الأخرى في مصر، فإن دليلاً وثائقياً على علاقة البريطانيين المباشرة بالقرار لم يظهر بعد. بيد أن جرأة النقراشي هذه لم تفت من عضد النظام الخاص.

في 28 ديسمبر/كانون الأول، بعد عشرين يوماً فقط على قرار حل جمعية الإخوان المسلمين، أطلق عبد المجيد أحمد حسن، عضو النظام الخاص والطالب في كلية الطب البيطري، النار على ظهر وصدر رئيس الوزراء أمام وزارة الداخلية فأرداه قتيلاً. كان النقراشي محاطاً بضباطه، وقد ارتدى الشاب القاتل، في سخرية من الظرف التاريخي، هو الآخر زي ضباط البوليس. انتقم النظام الخاص من رئيس الوزراء، ولكنه باغتيال النقراشي قفز بالعنف السياسي في مصر الأربعينات إلى مستوى جديد تماماً، وترك ثلمة في سجل الجماعة لم تمح بعد. تولى إبراهيم عبد الهادي، صديق النقراشي المقرب ورئيس الديوان الملكي، رئاسة الحكومة، مطلقاً حملة من البطش غير مسبوقة. وكانت النذر واضحة في الأفق عندما هتف أتباع النقراشي في جنازته "الموت للبنا". ولئن كان قتل القاضي الخازندار قد أثار قلق البنا، فقد كان اغتيال النقراشي بالنسبة له بمثابة الصاعقة إذ سرعان ما وجد البنا نفسه وحيداً، ليس فقط لأن أغلب القيادات الإخوانية أودعت المعتقلات، بل أيضاً لأن الاستراتيجية الإخوانية لم تتضمن أجوبة عن أسئلة مثل هذا الوضع الطارئ وعواصفه العاتية.

كان خطاب حسن البنا منذ البداية خطاباً عمومياً غير محدد المعالم. وقد ساعدت العمومية على اتساع دائرة الجماعة وأنصارها. استلهم البنا في كتاباته وخطاباته ميراث الإصلاحيين الإسلاميين، سواء فيما يتعلق بالحفاظ على الهوية الإسلامية، أو الإصلاح الداخلي، أو العلاقة مع الحضارة الغربية. ولكن خطاب البنا كان أكثر غموضاً من خطاب الآباء الإصلاحيين، وأكثر إعراباً عن الشعور الإسلامي بالتهديد والحاجة إلى الدفاع عن الذات. في "رسالة التعاليم"، التي تعتبر واحدة من أهم نصوص الإخوان في مطلع تاريخهم، كتب البنا مؤكداً على أن "الإسلام نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعاً، فهو دولة ووطن أو حكومة وأمة..." وتعبر "رسالة التعاليم" عن موقف سلفي معتدل، يقبل الاجتهاد ولكنه لا يدعو إليه بحرارة، يذكر بمبدأ المصالح المرسلة ولكنه لا يلح عليه، ويرفض البدع كما يرفض تكفير المسلم بمعصية.([7]) ولكن "رسالة التعاليم" تتجنب الحديث عن ماهية النظام الإسلامي، لا تشير إلى الدستور أو الحريات أو التمثيل الشعبي؛ ولا تتطرق إلى العلاقة الشائكة بين الشريعة والأمة، العلاقة التي يفرضها القبول الضمني بمؤسسة الدولة الحديثة. وسرعان ما أصبحت مقولة البنا العامة "الإسلام دين ودولة ومصحف وسيف" شعاراً ونهجاً للإخوان، ولعدد واسع من القوى الإسلامية السياسية.

في عريضة قدمها الإخوان لعلي ماهر عند تشكيل حكومته في أكتوبر/تشرين أول 1938، كتب البنا "إننا ورثنا الإسلام وتعاليمه منذ أجيال وانتهت إلى مصر زعامة الإسلام وإمامة المسلمين ما في ذلك شك. وسرت من أوروبا نظم وأفكار منها ما يتفق مع الفكرة الإسلامية ومنها ما يصدمها ويتنافى معها. ويعتقد الإخوان المسلمون أن الطريق الوحيد للإصلاح هو أن تعود مصر إلى تعاليم الإسلام فتطبقها تطبيقاً سليماً، وأن تقتبس من كل فكرة قديمة أو حديثة، شرقية أو غربية، ما لا يتنافى مع هذه التعاليم ويكون فيه خير الأمة."([8]) ولكن البنا لم يحدد إلا نادراً التعاليم الإسلامية التي يريد من الدولة المصرية العودة إليها، ولا هو أوضح – حتى في شكل عام – ما يمكن اقتباسه من الأفكار الغربية.

في تلك المرحلة المبكرة من تاريخ الإخوان، لم يكن تصور عملية التغيير قد اتضح تماماً. ففي 1942 قرر البنا ترشيح نفسه للانتخابات؛ ولكنه اضطر للانسحاب بعد إلحاح من النحاس باشا. وخاض البنا فعلاً انتخابات 1945 البرلمانية، ولكن التزوير الواسع الذي مارسته حكومة أحمد ماهر كان كفيلاً بإسقاطه. هذا الاستعداد لخوض الانتخابات لا يعني بالضرورة أن البنا كان مؤمناً بالنظام البرلماني، أو التعددية الحزبية والتداول على السلطة. الحقيقة أن أدبيات الإخوان المبكرة لا تتضمن موقفاً محدداً من النظام البرلماني، بينما كان موقف البنا من الأحزاب السياسية دائماً سلبياً. وقد أعرب البنا في رسالته للمؤتمر الخامس في 1938، التي تعتبر وثيقة النضج الإخواني، عن معارضته لفكرة الثورة، قائلاً "إن وطناً كمصر جرب حظه من الثورات فلم يجن منها ومن ورائها إلا ما تعلمون." ولكن البنا، وبعد عامين فقط من عقد المؤتمر الخامس، كان يؤسس النظام الخاص، جناحاً سرياً ومسلحاً للجماعة، لا يخضع حتى لمؤسسات الإخوان القيادية. هل كان البنا يقر النظام الملكي، الذي عقد مؤتمراً خاصاً للجماعة في 1937 للترحيب بتنصيب ملكه الجديد؟ أم كان يخطط لإقامة نظام جمهوري كما ادعت أجهزة الأمن في نهاية الأربعينات؟ الإجابة في الحالتين أن ليس هناك من إجابة.

لقد أطلق الإخوان المسلمون حيوية إسلامية جديدة في الشارع المصري، ومن ثم في عدد من البلاد العربية. ولكن نموهم السريع، والخطر الذي مثلوه على المصالح الغربية في مصر والمنطقة،

إضافة إلى عدم وضوح تصوراتهم السياسية، لم يكن عوناً لهم عندما احتدم الصراع على مستقبل الجماعة ومستقبل مصر في مطلع الخمسينات. كما كان عبئاً عليهم عندما اشتدت حملة حكومة عبد الهادي الأمنية وأخذ رئيس الوزراء يخطط للانتقام لاغتيال صديقه النقراشي باشا.

بعد صدور قرار الحل واعتقال قيادات الجماعة، رحبت جمعية الشبان المسلمين بحسن البنا ووفرت له مكتباً في مقرها العام بوسط القاهرة. كان البنا يستشعر الخطر، وقد اعتاد في البداية التنقل بصحبة شقيق له كان ضابطاً في الشرطة. ولكن الشقيق سرعان ما اعتقل هو الآخر؛ فصار مرافقه المحامي عبد الكريم منصور، زوج شقيقته. وقد تقدم البنا بطلب إلى محافظ القاهرة للسماح له بمغادرة القاهرة إلى بيت أصدقاء له في الريف، ولكن عبد الهادي أمر المحافظ بألا يرد على الطلب. في تلك الأيام الحاسمة، كان البنا ما يزال يحاول عن طريق بعض الوسطاء التوصل إلى حل ما مع عبد الهادي، أو على الأقل السماح له بزيارة قادة الإخوان في المعتقل. وفي 12 يناير/ كانون الأول 1949، فوجيء الجميع بمحاولة جديدة من النظام الخاص لتفجير مبنى محكمة الاستئناف حيث يحتفظ بأوراق معظم قضايا الإخوان، بما في ذلك قضية اغتيال النقراشي. خلال الأسابيع القليلة التالية، كانت مهمة وسطاء عبد الهادي أن يعطوا البنا الإحساس بالأمان. وقد نجحوا في إقناعه بكتابة بيان شديد اللهجة يدين فيه قتلة النقراشي باشا، وهو البيان الشهير الذي وصف فيه البنا القتلة بأنهم "ليسوا إخواناً وليسوا مسلمين." ولكن بدلاً من نشره فوراً، احتفظ عبد الهادي بالبيان ولم ينشره إلا في اليوم التالي لمصرع البنا، في محاولة لإعطاء الانطباع بأن اغتياله جاء على خلفية خلاف داخل الإخوان أنفسهم.

حوالي الساعة الثامنة والنصف مساء يوم السبت 12 فبراير/شباط 1949، غادر البنا مركز جمعية الشبان المسلمين برفقة المحامي عبد الكريم منصور بعد لقاء عقده مع أحد وسطاء الأزمة. كان أحد العاملين في الجمعية قد استوقف سيارة تاكسي استقلها البنا ومرافقه. ولم تكد السيارة تتحرك حتى هاجمها ثلاثة أشخاص بالمسدسات. وقد نجح المهاجمون في فتح البابين الخلفيين للسيارة ليمطروا البنا ومرافقه بالرصاص. ولكن إصابة الاثنين لم تكن قاتلة، بل إن حسن البنا حاول فعلاً ملاحقة المهاجمين كما نجح في التقاط رقم السيارة التي كانت تنتظرهم للهرب من مسرح الجريمة. وحتى بعد أن وصل الاثنان في سيارة إسعاف إلى مستشفى قصر العيني كان البنا لم يزل واعياً، بينما ذهب عبد الكريم منصور، الذي سينجو من الموت، في غيبوبة. لا أحد يعرف على وجه اليقين ما الذي حدث في غرفة العمليات؛ المعروف أنه ما كادت تمر ساعات قليلة حتى أعلنت وفاة حسن البنا. وقد سلم جثمانه لأسرته تحت حراسة أمنية مشددة، وأمرت الأسرة بدفنه فوراً. عندما شيع إلى مثواه الأخير، كان مكرم عبيد الشخصية العامة الوحيدة التي شاركت الأسرة الجنازة.

كان اغتيال البنا، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين ومرشدها، نتاج أزمة مصر المستحكمة وأزمة الجماعة نفسها في عقد الأربعينات، عندما بدا أن الدولة المصرية فقدت سيطرتها على مصير البلاد، وأن قيادة الإخوان فقدت سيطرتها على سياسة الجماعة. وقد تهربت كل الحكومات التالية من إجراء تحقيق جاد في القضية. ولم يفتح التحقيق فعلاً وتعقد محكمة للجناة إلا في أوائل عهد الثورة. أدانت المحكمة عدداً من ضباط وضباط صف البوليس السياسي بارتكاب الجريمة أو التآمر لارتكابها. أما رئيس الوزراء، إبراهيم عبد الهادي، الذي يعتقد كثيرون أنه من أمر باغتيال البنا، فلم يدن مطلقاً. وباغتيال البنا، انتهت حقبة كاملة من تاريخ الإخوان وبدأت أخرى؛ وأصبح على الجماعة أن تواجه تحديات لا تقل عن التحديات السابقة، بدون مؤسسها ومرشدها الذي التفت حوله سنوات طوالاً.

الفصل الثالث: الإخوان المسلمون والثورة

في مساء 27 أكتوبر/تشرين الأول 1954، وقف جمال عبد الناصر، رئيس الوزراء وزعيم الانقلاب على النظام الملكي، يلقي خطاباً جماهيرياً في ميدان المنشية بمدينة الإسكندرية. كان هدف عبد الناصر هو توضيح المكاسب التي حققتها مصر من الاتفاقية الجديدة لتحقيق الجلاء البريطاني عن مصر، بعد أن ثار لغط واسع حول مدى التنازلات التي قدمها ضباط الانقلاب للجانب البريطاني. فجأة، دوت ثماني طلقات باتجاه المنصة التي يقف عليها عبد الناصر. لم تصب الرصاصات أحداً بأذى يذكر؛ وقد استمر عبد الناصر في الخطابة، رافعاً من نبرة صوته ومندداً بالمتآمرين على الثورة والقضية الوطنية. وخلال ساعات قليلة، كان الضباط الحاكمون يتهمون الإخوان المسلمين بالقيام بمحاولة اغتيال زعيم الثورة، مطلقين حملة اعتقالات واسعة النطاق لزعماء الجماعة وكوادرها وأعضائها. كانت هذه ذروة توتر استمر في التصاعد بين عبد الناصر والإخوان طوال العامين السابقين، وبداية قطيعة دموية بينهما، تركت آثاراً فادحة على السياسة والفكر العربيين والإسلاميين لعقود طويلة قادمة. المشكلة أن الصدام بين الضباط والإخوان لم يكن بين طرفين متناقضين سياسياً أو فكرياً؛ بل إن ما جمع بينهما كان أكثر بكثير مما فرقهما.

كان الضابط أنور السادات هو أول الضباط الوطنيين الذين اتصلوا بالإخوان المسلمين في مطلع الأربعينات. ولكن السادات لم يكن حينها ممثلاً لمجموعة عبد الناصر، بل إنه لم يلتحق بهذه المجموعة إلا في نهاية الأربعينات. أما عبد الناصر، فقد أصبح عضواً في الجهاز الخاص للإخوان المسلمين في 1942، وشاركه العضوية من الضباط كمال الدين حسين، حسن إبراهيم، وعبد اللطيف البغدادي. حتى خالد محيي الدين، الذي سيعرف بعد ذلك بميوله اليسارية، مر في طريقه إلى منظمة أيسكرا الشيوعية بالجهاز الخاص للإخوان المسلمين.([9]) ولكن أغلب الضباط، الذين باتوا يعرفون باسم الضباط الأحرار، استقالوا من الإخوان في نهاية الأربعينات، نظراً لسأمهم من أساليب قائد النظام الخاص عبد الرحمن السندي، واعتقادهم بأن دائرة تنظيمهم في الجيش لابد أن تتسع لتضم غير الإسلاميين. السبب الأهم على الأرجح أن عبد الناصر، الذي تمتع دائماً بقدرة تكتيكية فائقة، اختار الانتماء للإخوان في مرحلة صعودهم الملحوظ أثناء سنوات الحرب العالمية الثانية، ثم قرر قطع علاقته بهم عندما حلت الجماعة واشتدت حملة حكومة عبد الهادي عليها. ولكن ما أن اختمرت فكرة الانقلاب العسكري في ذهن عبد الناصر حتى عاد في خريف 1951 للاتصال بالإخوان. هذه المرة، كان تنظيم الضباط الأحرار قد اتسع فعلاً وضم ضباطاً إسلاميين وغير إسلاميي التوجه.

ولد جمال عبد الناصر في 1918 بالإسكندرية لأب انحدر من قرية بني مر التابعة لمديرية أسيوط بصعيد مصر. عمل والد عبد الناصر موظفاً في هيئة البريد الحكومية، وهو ما أهل الأسرة لحياة بسيطة، ولكن مستقرة. وقد شارك عبد الناصر وهو طالب بالثانوية في المظاهرات الاحتجاجية على معاهدة 1936، مما أدى إلى اعتقاله. وفي مارس/آذار 1937، التحق عبد الناصر بالمدرسة الحربية، مركز تدريب ضباط الجيش المصري. كان ضباط الجيش يختارون تقليدياً من الطبقات العليا من المصريين؛ وقد ظلت المدرسة الحربية، ككل مؤسسات الجيش الأخرى، تحت الإشراف البريطاني منذ احتلال مصر في القرن التاسع عشر. ولكن معاهدة 1936 أعطت مصر الاستقلال وحررت بالتالي إرادة الحكومة المصرية في إدارة شؤون الجيش. وقد سارعت حكومة الوفد، التي

وقعت المعاهدة، إلى فتح أبواب المدرسة الحربية لطبقات الشعب كافة. وكان عبد الناصر ضمن الدفعات الأولى التي التحقت بالمدرسة في نظامها الجديد. بل إن كل ضباط تنظيم الضباط الأحرار تقريباً كانوا ممن التحق بالمدرسة بعد توقيع معاهدة 1936.

بعد تخرجه، خدم عبد الناصر ضمن وحدات الجيش المصري في السودان. وشارك في حرب فلسطين في 1948–1949، حيث لعب دوراً بارزاً كضابط أركان حرب للقوة المصرية التي حوصرت في منطقة الفالوجة وعراق المنشية، واكتسبت صورة بطولية أسطورية لصمودها في وجه الحصار. وككل الضباط الوطنيين في تلك المرحلة المضطربة من تاريخ مصر الحديث، كان عبد الناصر يبحث في القوى السياسية المصرية عن الطريق لتحقيق استقلال مصر الكامل والنهوض بها. وربما جذبته في البداية التوجهات الشعبوية المعادية للاحتلال التي عبر عنها أحمد حسين، زعيم حركة مصر الفتاة. ولكنه اقتنع في النهاية، وتحت تأثير الضابط الإخواني النشط عبد المنعم عبد الرؤوف، بالانتماء للإخوان المسلمين.

واجه الإخوان ظروفاً بالغة الصعوبة بعد حل جمعيتهم واغتيال البنا. وبينما كان عدد كبير من قيادات الجماعة وكوادرها يقبعون في المعتقل، حاول وكيل الجمعية صالح عشماوي المحافظة على شيء من التواصل بين القيادات التي لم تتعرض للسجن. وفي يناير/كانون الثاني 1951، فاز الوفد في الانتخابات البرلمانية بدعم شعبي ملموس من الإخوان، وانتهت الحملة الأمنية الحكومية على الإخوان. وفي ديسمبر/كانون الأول، عارض حكم قضائي قرار الحل، وعادت الجماعة بالتالي إلى العمل الشرعي. كان رئيس وزراء الحكومة الوفدية، مصطفى النحاس باشا، قد ألغى معاهدة 1936 مع بريطانيا بعد إخفاق المفاوضات بين الطرفين في إحراز تقدم كاف، وبدأت استعدادات القوى الوطنية المصرية للكفاح المسلح ضد الوجود البريطاني العسكري في منطقة قناة السويس. ولم يكن خافياً على أركان حكومة الوفد أن الإخوان سيلعبون دوراً رئيسياً في المقاومة.

لم ينجح الإخوان في استعادة شرعيتهم وحسب، بل قاموا أيضاً بانتخاب مرشد عام جديد للجماعة. بدأت قيادات الإخوان في البحث عن خليفة للبنا من الشهور الأولى من سنة 1951؛ ولكن الطامحين كانوا كثيرين، من وكيل الجماعة صالح عشماوي، المؤيد من الجهاز الخاص، إلى أحمد حسن الباقوري، الشيخ الأزهري وعضو قيادة الجماعة، إلى عبد الرحمن البنا شقيق حسن البنا. وفي النهاية اقترحت مجموعة من القياديين التكنوقراط عرض المنصب على المستشار حسن الهضيبي، أحد أصدقاء البنا المقربين والقاضي بمحكمة النقض، أعلى سلطة قضائية مصرية. في البداية، رفض الهضيبي العرض، ثم عاد وقبل تحت ضغط إخواني واسع، بيد أن إعلان الهضيبي مرشداً ثانياً للجماعة في أكتوبر/تشرين أول 1951 لم يكن يعني وضع حد لطموحات الطامحين الآخرين. ومما فاقم من خلاف الإخوان حول قيادتهم الجديدة اختلافهم حول شخصية الهضيبي نفسه وحول خلفيته وعلاقته غير الوثيقة بشؤون الجماعة.([10])

ولد حسن الهضيبي بقرية عرب الصوالحة التابعة لمدينة شبين الكوم في شمالي الوادي، لأسرة من العشائر العربية التي استوطنت المنطقة منذ قرون. وقد تخرج في مدرسة الحقوق في 1915 ليعمل محامياً لفترة قصيرة. وفي 1924، التحق بسلك القضاء، وهو ما استدعى تنقله في المواقع القضائية المختلفة في أنحاء مختلفة من البلاد. وقد أعطته خلفيته القانونية قدراً كبيراً من الاعتدال، كما ساعدته تنقلاته في معرفة طباع المصريين ومزاجهم وأنماط تكوينهم. كان رجل قانون بكل ما في الكلمة من معنى، قضى أكثر من ربع قرن من حياته في سلك القضاء. وباستثناء علاقته

الطويلة الخاصة بحسن البنا، لم يعرف عنه الانتماء لأي من الأحزاب المصرية النشطة في العهد الملكي.

لم يخف الهضيبي من البداية معارضته لوجود تنظيم سري مسلح للجماعة ورغبته حل النظام الخاص. وهو ما أثار عداءاً ظاهراً بين الهضيبي ومن التف حوله من قيادات الإخوان، من جهة، وقيادة النظام، من جهة أخرى. وما أن قبل الهضيبي بعد شهر من اختياره مرشداً لقاء الملك فاروق، حتى سارعت أوساط الإخوان المعارضة في شن حملة من الشائعات ضد المرشد. ليس هناك من شك في أن الهضيبي لم يمتلك شخصية كارزمية من طراز شخصية حسن البنا؛ ولكنه أثبت على أية حال أنه ليس أقل صلابة منه في الدفاع عن الجماعة وما اعتقد أنها ثوابتها السياسية والإسلامية. وكان من السذاجة اتهامه بالارتباط بالقصر الملكي؛ فبالرغم من موقعه القضائي الكبير، فقد جاء الهضيبي من خلفية ريفية عشائرية لا علاقة لها بالارستقراطية المصرية. ولم يجمعه بالقصر إلا وجود نسيب له بين موظفي الديوان الملكي. وعندما بدأت استعدادات ناصر وزملائه للانقلاب على النظام الملكي، لم يتردد الهضيبي في دعم الفكرة. كانت مشكلة الهضيبي، كما ستظهر الأحداث، تردده في إمضاء قرار حل النظام الخاص، وتردده الأخطر في الدفاع عن توجهاته الدستورية والبرلمانية. تولى الهضيبي قيادة الجماعة في ظرف صعب، متسارع الأحداث. ولم يكن مفاجئاً أن يبدو كأنه أضعف من أن يوحد الإخوان خلفه، أو أنه يفتقد الخبرة الكافية لإدارة شؤون جماعة متعددة الهيئات ومراكز القوى والاتجاهات.

في 26 يناير/كانون الثاني 1952، وبينما تصاعدت الهجمات على القوات البريطانية في منطقة قناة السويس، اشتعلت النار في وسط القاهرة التجاري بدءاً من شارع فؤاد الأول. نجم عن حريق القاهرة، الذي يعتبر واحداً من أكثر حلقات التاريخ المصري الحديث غموضاً، تطوران رئيسان: أحدهما علني والآخر سري. فمن جهة، أعلنت حكومة الوفد، التي فوجئت بحريق العاصمة، الأحكام العرفية، حيث استغل الملك انهيار الوضع الأمني ليقيل الوفد من السلطة. وخلال الشهور القليلة التالية من عمر النظام، توالت على حكم البلاد سلسلة من حكومات الأقلية قصيرة العمر. ومن جهة أخرى، قرر البكباشي جمال عبد الناصر ورفاقه الإسراع في مخطط الانقلاب على الملكية. وفي صباح الثالث والعشرين من يوليو/تموز، استيقظت مدينة القاهرة على مشهد قوات الجيش الموالية للضباط الأحرار وهي تنتشر في الشوارع وأمام المؤسسات الحساسة. لقد استولى الضباط على السلطة في انقلاب أبيض، سيغير وجه مصر والمنطقة العربية ككل. ومن المؤكد أن قيادة الإخوان المسلمين كانت الجهة السياسية المصرية الوحيدة التي علمت مسبقاً بالانقلاب وتوقيته، وأن عناصر من النظام الخاص انتشرت بطلب من الضباط الانقلابيين على طريق السويس – القاهرة لاعتراض أية محاولة بريطانية عسكرية للتدخل. خلال الأيام الثلاثة التالية، عزز الضباط من سيطرتهم على أجهزة الدولة، وأجبروا الملك، الذي كان يقضي الصيف في قصر التين بالإسكندرية، على مغادرة البلاد.

عندما أعلن البيان الأول للثورة، كان الضباط والإخوان حلفاء مصير، حتى إن كثيراً من الإخوان اعتبروا الثورة ثورتهم.([11]) ولكن الخلافات بين الطرفين سرعان ما توالت، لتصل بعد سنتين فقط إلى الصدام الدموي. حرصت قيادة الضباط، وجميعهم من أصحاب الرتب الوسيطة، على اختيار اللواء محمد نجيب رئيساً لمجلس قيادة الثورة. كان نجيب ضابطاً وطنياً معروفاً للشعب ومحبوباً من الجيش، ولكنه لم يكن أصلاً من الضباط الأحرار، وكان في جوهره مؤمناً بالنظام البرلماني. وقد قبل نجيب قيادة الحركة على أساس أن هدف الانقلاب هو تخليص البلاد من الفساد

السياسي والنفوذ البريطاني، ومن ثم عودة الجيش إلى ثكناته. ولكن عبد الناصر كان ربما يهدف إلى شيء آخر تماماً.

وبتوصية من الإخوان، شكل علي ماهر وزارة الانقلاب الأولى. ولكن علي ماهر، كما قيادة الإخوان، اختلف مع الضباط حول الحد الأقصى لملكية الأرض الذي سيسمح به قانون الإصلاح الزراعي. كان ذلك الخلاف أول خلاف بين الضباط والإخوان، كما أدى إلى استقالة علي ماهر. شكل الوزارة الثانية محمد نجيب نفسه، وقد دعا عبد الناصر الإخوان إلى المشاركة فيها بثلاثة وزراء. ولكن المرشد العام حسن الهضيبي، الذي بات يستشعر الشك في التزام عبد الناصر الإخواني أو رغبته في التفاهم معهم، رفض مشاركة الإخوان في الوزارة. وما أن قبل الشيخ أحمد حسن الباقوري تولي وزارة الأوقاف حتى استحثه الهضيبي على الاستقالة من قيادة الإخوان ومن الجماعة ككل. وكان ذلك ثاني خلاف بين الطرفين، ومؤشراً على تبخر حسن الظن بينهما.

لم يكن وضع الثورة الشعبي وشرعيتها قد أسسا بعد. وبالرغم من تجمع الشكوك في سماء العلاقة بين الضباط والإخوان، فإن عبد الناصر كان لا يزال في حاجة إلى تأييد الجماعة. ولذلك، عندما قررت قيادة الثورة إلغاء الأحزاب السياسية في يناير/كانون الثاني 1953، استثني الإخوان من القرار باعتبارهم جمعية وليس حزباً. وفي الشهر نفسه، قرر الضباط تشكيل هيئة التحرير كتنظيم سياسي واسع يسند الثورة ويكون قاعدتها الشعبية. وقد دعي الإخوان للانضمام لهيئة التحرير وتسلم قيادها. ولكن الإخوان جادلوا بأن حزباً سياسياً تقيمه الدولة وترعاه سيكون مصيره الإخفاق في حيازة ثقة الشعب وتأييده؛ ورفضوا بالتالي المشاركة في التنظيم أو في قيادته. ولما كان تأسيس هيئة التحرير يعني في حقيقته إضعاف الدور الإخواني وسد حاجة الثورة إلى تأييدهم، فقد بدأت الاحتكاكات بين عناصر الهيئة والإخوان، خاصة في الجامعة. وبالرغم من ذلك، استمر عبد الناصر في سياسة استمالة الإخوان، أو على الأقل استمالة قطاع منهم. وفي ذكرى استشهاد مؤسس الجماعة وقائدها التاريخي، زار بصحبة نجيب ضريح حسن البنا، كما فتحت الثورة أول تحقيق جاد في مؤامرة اغتياله.

في نوفمبر/تشرين الثاني 1953، نحي عبد الرحمن السندي ومساعدوه المقربون عن قيادة النظام الخاص للإخوان المسلمين وشكلت قيادة جديدة للنظام. كان القرار محاولة من الهضيبي ومكتب إرشاد الإخوان إحكام السيطرة على الجماعة وقرارها بعد أن أصبح النظام قوة شبه مستقلة في داخلها. ولكن الأمر لم يمر بسهولة، فقد كان للسندي أنصاره في صفوف الإخوان الأولى، مثل الأزهريين الشيخ سيد سابق والشيخ محمد الغزالي، والمرشح السابق لقيادة الجماعة صالح عشماوي. وخلال أيام، جرت محاولة من أنصار السندي، بدعم من عبد الناصر، لإجبار المرشد على الاستقالة؛ ولكن المحاولة أخفقت. ليس من الواضح متى أقام عبد الناصر صلاته بالسندي ومجموعته، ولكن المؤكد أنه استغل الانقسام في صفوف الإخوان لإزاحة المرشد الذي بات الضباط ينظرون إليه باعتباره حجر العثرة في طريق انضواء الجماعة تحت مظلة قيادة الثورة. وبالرغم من أن الأغلبية العظمى من الإخوان حافظت على وحدتها وراء الهضيبي، فإن الخلاف في قيادة الإخوان على الموقف من قيادة الثورة كان في اتساع. وأدى ذلك الخلاف إلى بلبلة في صفوف الجماعة، وأخذ في إضعاف وحدة قرارها.

ما أن فشلت محاولة إزاحة الهضيبي، وعلى خلفية اشتباك في الجامعة بين طلاب من الإخوان وآخرين من المنتمين لهيئة التحرير، صدر قرار مجلس قيادة الثورة بحل جمعية الإخوان المسلمين في منتصف يناير/كانون الثاني 1954. كما اعتقل المئات من قيادات الإخوان وكوادرهم، بما في

ذلك الهضيبي، وأودعوا السجن الحربي بالقاهرة وسجن الدخيلة قرب الإسكندرية. ولكن تطوراً خطيراً في مجلس قيادة الثورة، أنقذ الإخوان هذه المرة. كان الخلاف في قيادة الثورة، حول مصير الانقلاب وإعادة الحياة الدستورية والبرلمانية، لا يقل عن الخلاف في صفوف الإخوان على الثورة. وقد أدى خلاف الضباط في نهاية فبراير/شباط إلى استقالة محمد نجيب، رئيس مجلس قيادة الثورة والشخصية الوحيدة المعروفة والمحبوبة شعبياً. أيد ضباط سلاح الفرسان نجيب، ولكن التأييد الأهم جاء من الشارع الذي تحرك على نطاق واسع للمطالبة بعودته. وقد لعب الإخوان والشيوعيون، في التقاء مصالح مؤقت، دوراً كبيراً في تحريك الشارع ضد عبد الناصر وقيادة الثورة. وبدا أن عبد الناصر فقد السيطرة على القاهرة وعلى حركة الشارع، وهو ما اضطره إلى الإعلان عن عودة نجيب، وإصدار سلسلة من القرارات لانتخاب هيئة تأسيسية تعد لدستور جديد، إعادة الحياة البرلمانية، ووضع نهاية للحكم العسكري. ولكن ذلك لم يكن إلا تراجعاً تكتيكياً من عبد الناصر ومجموعته. ولتنفيس الاحتقان في البلاد، أفرج عن الإخوان وألغي قرار حل الجماعة.

خلال الأيام الأخيرة من آذار/مارس 1954، ومصير البلاد لم يزل على المحك، ارتكب الإخوان المسلمون خطأهم الاستراتيجي الكبير. كان الإخوان في موقف قوي بعد أن تراجع الضباط عن إطاحة نجيب، وزار عبد الناصر منزل الهضيبي أمام عدسات الصحافة، في بادرة اعتذار عن أزمة حل الجماعة واعتقال زعمائها. وقد ألقى الهضيبي خطاباً في المركز العام للجماعة شرح فيه موقف الإخوان من مجمل الأوضاع، وطالب بعودة الحياة المدنية والدستورية. ولكن مطالبة الهضيبي لم تكن بالقوة والحسم الضرورين، أو على الأقل لم تأت حركة الإخوان المسلمين السياسية بعد ذلك لتعكس خطاب الهضيبي. وفي لحظة اطمئنان غير مبررة، سحب الإخوان مشاركتهم في حركة التظاهر الشعبية المطالبة بالدستور والانتخابات. وبانسحاب الإخوان، انهارت الحركة الشعبية الضاغطة على مجلس قيادة الثورة. في توجهاتها ونشأتها، كانت قيادة الإخوان، بما في ذلك مجموعة التكنوقراط الملتفة حول الهضيبي، أقرب إلى عبد الناصر منها إلى الطبقة السياسية القديمة. وفي قرارة أنفس معظم القيادات الإخوانية، لم يكن مطلب عودة الحياة البرلمانية مقياساً لعلاقتهم بالثورة. برر الإخوان انسحابهم من الحركة الشعبية بالرغبة في التهدئة وتجنيب البلاد خطر الفوضى والانقسام الداخلي. ولكن تراجع الإخوان وفر لعبد الناصر فرصة تعزيز وضع مجلس قيادة الثورة وإعادة خلط الأوراق.

نظم الضباط مظاهرات حاشدة، جلب لها الآلاف من كافة أنحاء البلاد، حملت شعارات تدعو إلى استمرار الثورة وعدم السماح بالعودة إلى الحياة السياسية الفاسدة. وقد هاجم المتظاهرون مبنى صحيفة المصري الليبرالية، واعتدوا على رجل القانون البارز ورئيس مجلس الدولة، عبد الرزاق السنهوري. وسرعان ما استجاب عبد الناصر لدعوات أنصاره، التي أعدها مساعدوه سلفاً، ملغياً القرارات السابقة التي وعدت بعودة الأحزاب وحل مجلس قيادة الثورة. أبعد خالد محيي الدين، زعيم ضباط سلاح الفرسان المؤيدين للحياة البرلمانية، إلى جنيف، وعززت السيطرة الأمنية على مدينة القاهرة. كان عبد الناصر بعد استقالة نجيب القصيرة قد أصبح رئيساً للوزراء، مما سمح له بإحكام قبضته على جهاز الدولة، إلى جانب القبض على زمام الجيش. بذلك، انتهت الأزمة التي ستعرف بعد ذلك بـ "أزمة مارس"، وعاد عبد الناصر إلى السيطرة على الأحداث.

خلال الشهور القليلة التالية، استمر ترنح الإخوان المسلمين والقوى الأخرى المعارضة لمجلس قيادة الثورة والحكم العسكري. غادر المرشد حسن الهضيبي مصر في جولة طويلة على فروع الإخوان المسلمين في الدول العربية؛ وبعد عودته سارع، بنصيحة من القيادات الإخوانية، إلى

الاختفاء في مدينة الإسكندرية. وبينما كان الجسم الإخواني يتحرك بلا قائد، وجدل حاد يدور في صفوف الإخوان حول علاقتهم بالثورة وضباطها، شهدت أشهر الصيف حملة منشورات إخوانية عنيفة، تعهدها النظام الخاص، ضد اتفاقية الجلاء بين حكومة الثورة وبريطانيا. وقد أثارت الحملة غضب عبد الناصر، ودفعته لبدء اعتقالات متفرقة للإخوان، لاسيما عناصر النظام الخاص. وليس هناك من شك في أن القيادة الجديدة للنظام الخاص قد بحثت فعلاً فكرة اغتيال عبد الناصر، ولكنها اتفقت على استبعادها. وكان الهضيبي حذر من زاره في مخبئه بالإسكندية من قيادات الإخوان والنظام الخاص من أي عمل قد يؤدي إلى سفك الدماء. وفي ضوء التفاصيل المتاحة، فإن محاولة الاعتداء على حياة عبد الناصر في حادثة المنشية ستبقى واحدة من القضايا الغامضة الأخرى في تاريخ مصر الحديث، مثلها مثل حريق القاهرة.([12])

بيد أن عبد الناصر حمل الإخوان مسؤولية المحاولة على أية حال. حلت الجماعة، ولم يسمح لها بالعودة إلى العمل الشرعي حتى الآن. اعتقل الآلاف، وقدمت مئات منهم لمحكمة عسكرية سريعة وغريبة الأطوار. وقد انتهت هيئة المحكمة التي ترأسها عضو مجلس قيادة الثورة جمال سالم، يعاونه حسين الشافعي وأنور السادات، إلى الحكم بإعدام ستة من القيادات الإخوانية، أبرزهم القاضي السابق ورجل الفكر القانوني، عبد القادر عودة، وسجن آخرين. لم تكن مجموعة الضباط التي قادها عبد الناصر ذات وزن سياسي يذكر؛ فلا هي تمتعت بدعم طبقة اجتماعية معينة، ولا بدعم حزب سياسي فعال. وحتى الجيش المصري، الذي انتمت إليه، ما كان قد وصل إلى الحجم الذي يسمح له بحمايتها. ولولا نجاحها السريع في الاستيلاء على مقاليد الدولة المصرية ذات الجذور العميقة لما استطاعت المجموعة البقاء في الحكم.

في علاقته التحالفية مع الإخوان المسلمين، عمل عبد الناصر على تثبيت أقدام الثورة. وفي خصومته معهم كان فعالاً بلا ريب، ولكنه لم يكن بالضرورة نبيلاً. كان عبد الناصر يعرف ما يريد، وقد ساعده على مواجهة التحديات روح الفصيل العسكري الذي حافظ على التماسك النسبي لمجلس قيادة الثورة. أدرك عبد الناصر من البداية أن ليس هناك من دولة يمكن أن تستند إلى مركزين متدافعين للقوة. أما الإخوان، فقد ساد رؤيتهم الاضطراب وغابت عنهم وحدة الهدف. كان الإخوان في أغلبهم متفقين مع برنامج عبد الناصر، كما شاركوه العداء للنظام الملكي والتعددية الحزبية. ولكنهم لم يعرفوا على وجه اليقين ما الذي يريدونه من الثورة والحكم الجديد: أيسلكون فيه مسلك الحزب السياسي، أم الهيئة الدينية؟ وهل الانقلاب انقلابهم، أم انقلاب ضباط الجيش؟ كانت لحظة قيام الثورة ذروة الصعود الإخواني، إلا أن هذه الذروة جاءت والفكر الإخواني السياسي لم يتبلور بعد؛ وهو ما أدى إلى الانتكاس والمنع الطويل. ولكن سنوات المنع والمطاردة في مصر مضت وفروع أخرى للإخوان المسلمين تنشط في فلسطين، الأردن، العراق، السودان، وسوريا. وفي الوقت نفسه، كان هناك حزب سياسي إسلامي آخر، هو حزب التحرير، يبرز في الساحة العربية.

الفصل الرابع: النبهاني وحزب التحرير

بعد سنوات من الغياب النسبي عن الساحة السياسية، عاد حزب التحرير خلال العقد الأول من القرن الحادي والعشرين ليجذب اهتماماً واسعاً. في آسيا الوسطى، يتهم حزب التحرير بتغذية حركات التمرد والمعارضة الإسلامية لأنظمة الحكم. في مصر، تحاكم مجموعة من الشبان المسلمين البريطانيين في 2003 بتهمة إنشاء تنظيم للحزب يهدف إلى قلب النظام. وفي بريطانيا، عقد فرع الحزب مؤتمراً عالمياً للخلافة الإسلامية في ملعب ويمبلي الشهير بمدينة لندن في أغسطس 1994، أثار معارضة واسعة من الأوساط اليهودية البريطانية. ثم أعقبه في صيف العام التالي بمظاهرة صاخبة في ميدان الطرف الأغر رفع فيها الشعارات المعارضة للديمقراطية والعلمانية الغربية، ودعا الحكومة البريطانية للإسلام، وبعد تفجيرات لندن في صيف 2005، أعلن رئيس الوزراء البريطاني عزمه على منع الحزب من العمل في بريطانيا، مع أن الحزب لم يدعو مطلقاً لاستخدام العنف.

بالرغم من الضجيج الذي أحاط بهذه الأحداث وبأحداث أخرى شبيهة، فمن المبالغة القول إن حزب التحرير يشكل تهديداً للأوضاع القائمة في أي من مناطق نشاطه. ولكن ربما من الصحيح القول بأن الحزب مصدر إزعاج وقلق محدودين للحكومات وأجهزتها الأمنية. وليس للأنظمة وحسب، بل وللقوى والشخصيات الإسلامية الأخرى أيضاً. فالحزب يوجه خطابه المعارض لمن يصفها بالأنظمة غير الإسلامية، للقوى الغربية المسيطرة على مقدرات العالم الإسلامي، وأيضاً للإسلاميين الذين يخالفونه الرأي. والإسلاميون المخالفون هم كل العلماء والمفكرين الإصلاحيين الذين يتهمهم الحزب بإدخال المفاهيم والقيم الغربية إلى الإسلام؛ الإخوان المسلمون الذين يصفهم الحزب بالعجز عن إدراك أسس الفكرة الإسلامية وهدفها الأكبر؛ والجهاديون الإسلاميون الذين يرى فيهم الحزب انحرافاً عن طريقة الإسلام. هذا هو حزب التحرير، ثاني القوى الإسلامية السياسية بروزاً في العالم العربي، بل وأكثرها تسيساً على الإطلاق، الحزب النخبوي الذي يتحدث باسم الأمة الإسلامية جميعها، ويرفع لواء الخلافة الإسلامية كما لم يرفع منذ العشرينات من القرن الماضي.

أسس حزب التحرير وأقام بنيانه الفكري الشيخ محمد تقي الدين النبهاني، المدرس والقاضي الشرعي الفلسطيني.([13]) ولد النبهاني لأسرة من العلماء في قرية إجزم من قضاء حيفا عام 1909، وتلقى تعليمه العالي في الأزهر بين 1928 و1932. ويعتقد بأنه جمع في القاهرة بين دراسته الأزهرية ودروس أخرى في كلية دار العلوم، التي كان قد تخرج فيها حسن البنا. وبالرغم من أن النبهاني عاش زهاء عقود أربعة بعد وفاة البنا، فقد كان الرجلان اللذان سيرتبط اسماهما بحركة الإحياء الإسلامي الحديث أبناء جيل واحد؛ ولكنهما يختلفان في كل شيء آخر تقريباً. أطلق البنا مشروعه الإسلامي وهو في العشرينات من عمره، ولم يكن لديه تصور محدد لما ستصبح عليه جمعية الإخوان المسلمين في المستقبل. أما النبهاني فقد أطلق حزب التحرير وهو في الأربعينات من عمره، وقد انتهى إلى حد كبير من وضع تصوره الكامل لبنية الحزب وهدفه واستراتيجية عمله. وبينما كان البنا داعية وزعيماً شعبياً، كان النبهاني مفكراً بمسحة فلسفية، وعازفاً عن الاختلاط بالجموع. وقد ظل الإخوان أكثر قدرة على التعامل مع تحولات الواقع، في حين قلصت مقولات حزب التحرير الناجزة من استجابته للعالم المتغير.

بعد عودته من الأزهر إلى فلسطين، عمل النبهاني مدرساً، ثم التحق بسلك القضاء الشرعي التابع للمجلس الإسلامي الأعلى. لم يكن النبهاني ناشطاً بارزاً في الحركة الوطنية الفلسطينية قبل النكبة، ولكنه عرف باختلاطه بأنصار المفتي الحاج أمين الحسيني، وبقربه من الأوساط القومية العربية. وقد أصبح النبهاني نائباً لرئيس جمعية الاعتصام الإسلامي في حيفا، التي رأسها الشيخ محمد نمر الخطيب، أحد أبرز الوجوه الإسلامية في المدينة. ومعاً، رفض النبهاني والخطيب انضمام جمعية الاعتصام للإخوان المسلمين في 1945، عندما بدأ تأسيس الفرع الفلسطيني للجماعة. في 1948، وقد ضرب المجتمع الفلسطيني بكارثة النكبة، هاجر النبهاني إلى دمشق حيث التقى رفيقيه السابقين: المحامي الشرعي الشيخ داوود حمدان، والمدرس الأستاذ نمر المصري؛ وكان كلاهما قد هاجرا إلى سوريا من مدينة الرملة. ومعهما بدأ النبهاني النقاش حول: ما العمل بعد الكارثة الهائلة التي ألمت بالفلسطينيين والعرب.([14]) وليس هناك من شك في أن حدث النكبة الفلسطينية كان الحدث الأكبر تأثيراً في المجموعة الأولى التي وقفت خلف تأسيس حزب التحرير. كان كتاب النبهاني الأول "إنقاذ فلسطين"، الذي لم يعد يعتبر ضمن أدبيات حزب التحرير، نتاج النقاشات المبكرة بين رفاق النكبة. ومن الواضح أن الكتاب يحمل توجهات عروبية لم تعد بعد ذلك مما يحرص الحزب على ترويجه.

عاد النبهاني إلى القدس، إثر استدعائه من محافظها أنور الخطيب، حيث عين قاضياً شرعياً، ثم أصبح قاضياً في محكمة التمييز. في فترة القدس القصيرة هذه، وإلى جانب استمرار حواراته مع رفاقه في دمشق، أعاد النبهاني توثيق الصلات بأنصارالمفتي الحاج أمين الحسيني وبأوساط العروبيين الفلسطينيين والأردنيين، لاسيما المجموعات البعثية الأردنية المبكرة. كان الصراع يدور على أشده آنذاك، حول ضم الضفة الغربية للمملكة الأردنية، بين أنصار المفتي والعناصر القومية، من جهة، وأنصار الملك الأردني عبدالله، من جهة أخرى. وكان الكولونيل عبدالله التل، الآمر العسكري لمنطقة القدس، أحد أشد المساندين للقوى المعارضة. وعندما بدأ التل في التخطيط للانقلاب على الملك عبدالله، كان النبهاني أحد اثنين أرسلهما التل سراً إلى الرئيس السوري الانقلابي حسني الزعيم طالباً مساندة مصر وسوريا للانقلابيين الأردنيين. كان الأردن في تلك السنوات يغلي بآثار النكبة واتهام الملك عبد الله بالتواطؤ مع البريطانيين والصهاينة. ولكن محاولة الانقلاب أخفقت على أية حال، ونجح الملك عبدالله في ضم الضفة الغربية للأردن، وهو ما تسبب في اغتياله في باحة المسجد الأقصى على يد أحد أنصار المفتي أمين الحسيني. استقال النبهاني من منصبه القضائي، وعاد إلى ميدان التدريس، الذي وفر له فرصة أكبر للنشاط السياسي. وقد نجح أثناء عمله في الكلية الإسلامية بعمان، ثم في المدرسة الإبراهيمية بالقدس، في ضم عبد القديم زلوم والشيخين رجب وأسعد بيوض التميمي، وجميعهم من مدينة الخليل، لمجموعة النقاش التي كانت تبحث سبل العمل.

لعب الشيخ داوود حمدان دوراً رئيسياً في بلورة الخيار الإسلامي للنبهاني وإبعاده عن المؤثرات القومية. وقد اتفق الجميع على أن نكبة فلسطين هي انعكاس لحالة تدهور سياسي وحضاري إسلامي، وأن المخرج هو عمل على مستوى الأمة، وليس على مستوى فلسطين أو الدول العربية وحسب. كان الجدل يدور حول مبدأ الأمة، وقد توصلوا معاً إلى أن المبدأ هو الإسلام، وأن أداة مشروع النهضة هي تشكيل حزب سياسي إسلامي. وفي نوفمبر/تشرين الثاني 1952، تقدم النبهاني، وداوود حمدان، ومنير شقير، وعادل النابلسي، وغانم عبده، بطلب لوزارة الداخلية الأردنية لترخيص حزب جديد باسم حزب التحرير. كانت المرارة المترتبة على النكبة الفلسطينية وضم الضفة

الغربية للملكة الأردنية، وضعف الملك الشاب حسين، الذي تولى الملك بعد اغتيال جده وتنحية والده، والمعارضة الغاضبة للنفوذ البريطاني في البلاد، قد أطلقت حقبة من التعددية السياسية والعمل البرلماني في الأردن. وربما ظن مؤسسو حزب التحرير أن تلك الأجواء ستكفل لهم ترخيص الحزب.

بيد أن السلطات الأردنية رفضت الطلب بترخيص الحزب بالرغم من التدخلات التي قامت بها شخصيات مقدسية عديدة ونافذة لصالحه؛ ثم رفضت طلباً ثانياً بعد ذلك بشهرين. وعندما لجأ المؤسسون إلى قانون الجمعيات العثماني وحاولوا تحويل الحزب إلى جمعية على غرار الإخوان المسلمين، الذين صرح لجمعيتهم في مارس/آذار 1953 بالعمل والنشاط، اعتقلت السلطات الأردنية المؤسسين لعدة أسابيع وفرضت عليهم بعد ذلك الإقامة الجبرية. كان سبب رفض السلطات الأردنية المعلن أن برنامج الحزب يرفض الرابطتين الوطنية والقومية ولا يعترف إلا بالرابطة الإسلامية، وهو ما يعارض دستور البلاد ويهدد وحدة الشعب الأردني. ولكن الحقيقة أن ذلك لم يكن إلا سبباً واحداً من أسباب رفض الترخيص للحزب.([15]) كانت وثيقة الحزب الأولى إسلامية سياسية بلا شك، وقد حملت رفضاً لمبدأ توريث الحكم الذي يقوم عليه النظام الملكي. وإلى جانب امتدادات قيادة الحزب في سوريا، فإن النبهاني ورفاقه عرفوا بقربهم من الحاج أمين الحسيني، الذي كان المنافس الرئيس لحكم الهاشميين في الضفة الغربية. ومهما كان الأمر، فإن الإخفاق في ترخيص الحزب لم يمنع التحريريين من مواصلة العمل السري. وإذ وجد النبهاني أن لا فائدة من البقاء في الأردن والتعرض لمزيد من القمع الحكومي، فقد غادر إلى سوريا، ثم إلى الاستقرار النهائي الخفي في لبنان.

إن أغلب الكتابات الأساسية لحزب التحرير قد سجلت في سنوات الخمسينات، ولم تتعرض في طبعاتها التالية إلا لبعض التغييرات اليسيرة من إضافة أو حذف أو توضيح. وتقوم إيديولوجيا الحزب على أن لكل أمة مبدأ ينبثق عنه النظام، وأن المبدأ فكرة وطريقة. فكرة حزب التحرير هي الفكرة الإسلامية، التي يرى النبهاني أنها توجب إقامة النظام السياسي الإسلامي. بل إن النبهاني يعتقد أن النظام السياسي هو أساس الفكرة الإسلامية وعمادها. وهذا ما دفع النبهاني وحزب التحرير إلى الهجوم على الإخوان المسلمين، وعلى آبائهم الإصلاحيين الإسلاميين مثل محمد عبده ورشيد رضا، لتركيزهم على التعليم والثقافة والبناء الأخلاقي. وبالرغم من أن النبهاني يرفض المنطق اليوناني وطرق المتكلمين المسلمين الكلاسيكيين، ويعتقد بأن الوحي يعلو العقل، فإنه يلجأ إلى الطرق العقلية لإثبات أن الإسلام هو دين الفطرة الإنسانية وأن نظامه وحده هو ما يحقق مصلحة الإنسان. بل إن نقد النبهاني للنظام الرأسمالي وللديمقراطية والعلمانية يقوم على أساس أن الغرب الأوروبي لم يتوصل إليهما من مقدمات عقلية، بل عبر مساومة تاريخية بين المثقفين والكنيسة. ينم هذا التفسير بالطبع عن فهم تبسيطي وسريع للتاريخ الأوروبي، ولكن ادعاء النبهاني أن طريقة حزب التحرير وحدها المستمدة من طريقة النبي – صلى الله عليه وسلم – لا تقل تبسيطاً.

بالرغم من المكانة البارزة التي تحتلها السياسة في خطاب حزب التحرير، فإن منهجه للتغيير والوصول إلى النظام الإسلامي ينبع من عالم الأفكار. ويصف النبهاني النهضة المنشودة بأنها نهضة فكرية أولاً. يبدأ مشروع الحزب بنخبة مختارة تأسيسية، تعمل على بلورة الفكرة وبناء الكتلة الحزبية. وهي كتلة حزبية بالضرورة لأن التكتل الحزبي فرض على المسلمين. في المرحلة التالية، تأخذ هذه الكتلة بالتفاعل مع الأمة عن طريق المنشورات والمطبوعات وأدوات الاتصال الجماهيري الأخرى لإيجاد حالة شعبية مناصرة للحزب. وما أن يتيقن الحزب من إيجاد هذه الحالة حتى يبدأ العمل على استلام الحكم في بلد ما، يسميه الحزب نقطة الارتكاز. وفي مرحلة متأخرة، وربما تحت

تأثير سلسلة الانقلابات العسكرية التي شهدها المشرق العربي، وضع النبهاني فكرة طلب النصرة كأداة أساسية للوصول إلى الحكم. والمقصود بطلب النصرة هو طلب العون من القوة الأكثر قدرة في الدولة الحديثة، وهي المؤسسة العسكرية. بمعنى أن النبهاني تصور أن بالإمكان تجنيد مجموعة من الضباط تعمل على إيصال الحزب للحكم عن طريق الانقلاب العسكري؛ وبمجرد الوصول للحكم يقوم الحزب بتطبيق التصور الإسلامي للدولة دفعة واحدة، لا تدريجياً. وما يعنيه تطبيق التصور الإسلامي من وجهة نظر حزب التحرير هو بالطبع إعلان الخلافة الإسلامية، والعمل على مد سلطة نقطة الارتكاز إلى مناطق أخرى من العالم الإسلامي.

ظن النبهاني في البداية أن مشروعه لن يستغرق سوى عقد أو عقدين لتحقيقه، وهو ما استدعى كتابة دستور جاهز للدولة الإسلامية. يحتوي مشروع الدستور الإسلامي الذي نشره حزب التحرير تسعة وثمانين مادة، منها أحكام عامة وأخرى تتعلق بنظام الحكم والأنظمة الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية، والسياسة الخارجية. وبالرغم من حرص حزب التحرير على استخدام مصطلحات إسلامية تاريخية في وثيقته الشهيرة هذه، فإن مشروع الدستور لا يخرج عن التصور الحديث لبنية الدولة، إلا فيما يخص منصب الخليفة ومؤسسة الخلافة. وحتى هنا، فإن المشروع ينص على أن الخليفة لابد وأن ينتخب انتخاباً، وأنه عرضة للعزل بقرار من محكمة المظالم.([16]) ما عدا ذلك، فإن تصور النبهاني للحكم والسلطة هو تصور أوتوقراطي إلى حد كبير؛ فرئيس الدولة هو الدولة، وسلطاته مستمدة من سلطة النبي نفسه.

في 1954، قدرت قيادة الحزب أنها نجحت في بناء الكادر الحزبي في الأردن، وأن بإمكانها أن تصبح أكثر علنية واتصالاً بالمجتمع. وهو ما دفع الحزب لنشر صحيفة "الراية" التي سرعان ما أغلقتها السلطات الأردنية. وفي انتخابات أكتوبر/تشرين الأول، رشح أربعة من أعضاء الحزب أنفسهم. ولكن الوحيد الذي استطاع الوصول للبرلمان كان الشيخ أحمد الداعور، الذي تلقى دعماً شخصياً من فرع الإخوان المسلمين في قلقيليا بمحافظة طولكرم، وليس بالضرورة دعماً لحزبه. في العام التالي، تصاعدت حدة الحركة الوطنية في الأردن بسبب الضغوط التي مارستها بريطانيا عليه لضمه إلى حلف بغداد. وقد شهدت البلاد تناوب خمس وزارات على الحكم خلال عشرة أشهر فقط، تمتد بين نهاية 1955 وانتخابات أكتوبر/تشرين أول من العام التالي. سقطت وزارة سعيد المفتي، ولم تستمر وزارة هزاع المجالي إلا ثلاثة أيام، ثم تداول الحكم سمير الرفاعي، والمفتي من جديد، ثم إبراهيم هاشم. وبفوز الوطنيين الاشتراكيين في الانتخابات، أصبح سليمان النابلسي رئيساً للوزراء على رأس حكومة تضم العديد من الشخصيات القومية والوطنية.

كانت المنطقة العربية تخوض معركة كبرى ضد سياسة الأحلاف، التي حاولت إدارة الرئيس الأميركي إيزنهاور والحكومة البرريطانية فرضها على دول المنطقة، لربطها بالإستراتيجية الغربية في الحرب ضد المد الشيوعي. وقد وقفت القوى القومية واليسارية بقيادة عبد الناصر ضد سياسة الأحلاف هذه، ودعت إلى الحياد واستقلال القرار. وبوصول النابلسي إلى الحكم، تفاءلت قيادة حزب التحرير بما اعتقدت أنه تراجع كبير في سلطة النظام الملكي، على الرغم من الطابع القومي اليساري لحكومة النابلسي. ولكن الربيع الأردني كان قصيراً. وسرعان ما استقال النابلسي بضغط من القصر، بعد أشهر فقط من الحكم، كما أخفقت محاولة انقلاب أخرى في زعرعة النظام. وإلى جانب الآثار السلبية للتغيير الذي شهدته الحياة السياسية الأردنية، كان حزب التحرير يمر بأزمة داخلية وجماهيرية لا تقل أثراً.

في 1955 ظهرت صورة لشيك بمائة وخمسين ألف دولار من السفارة الأميركية في بيروت باسم الشيخ النبهاني. شاع حينها أن المبلغ كان عوناً أميركياً لحزب التحرير لتعزيز دوره في مكافحة الشيوعية. أنكر الحزب الشيك جملة وتفصيلاً، واتهم أجهزة الأمن الأردنية بتزييفه. وليس من السهل اليوم التحقق من الادعاءات المختلفة؛ ولكن المؤكد أن قصة الشيك هذه وصمت الحزب بالصلة بالقوى الكبرى التي كان يهاجم سياساتها، وأثرت تأثيراً بالغاً على صورته الشعبية. وفي الآن نفسه، ونظراً لتفرد النبهاني في تقرير شؤون الحزب، والخلاف حول الموقف من صفقة السلاح التشيكية التي أبرمها عبد الناصر مع الكتلة الشرقية، واتهام النبهاني لعبد الناصر بالعمالة للولايات المتحدة، ترك كل من نمر المصري والشيخ داوود حمدان الحزب. وبذلك فقد النبهاني رفيقيه ونظيريه القديمين، وازداد تفرده في قيادة الحزب وتقرير شؤونه.

تراجعت مواقع الحزب الشعبية تراجعاً مستمراً أمام الصعود الهائل لشعبية عبد الناصر والتيارات القومية. ولكن النبهاني كان مقتنعاً بخلاف ذلك. وإذ دخل الحزب، طبقاً لتصوره الخاص، مرحلة التفاعل مع المجتمع، طور خطابا سياسياً جماهيرياً استهدف تقويض شرعية الأنظمة الحاكمة. قام هذا الخطاب على فرضية الدولة الأولى في العالم. وفي اعتقاد حزب التحرير أن الدولة الأولى كانت حتى نهاية الحرب العالمية الثانية هي بريطانيا، ثم دخلت الولايات المتحدة إلى الساحة الدولية لتخوض صراعاً مع النفوذ البريطاني. وقد وزع حزب التحرير عشرات البيانات التي تحمل رؤيته هذه في مناسبات مختلفة: حسني الزعيم هو رجل أميركا، ولكن انقلاب سامي الحناوي عليه هو انقلاب بريطاني؛ الشيشكلي أميركي، والمنقلبون عليه بريطانيون؛ عبد الناصر هو صناعة أميركية، وكذلك عبد الكريم قاسم والانقلاب البعثي في العراق في 1968، الذي جاء بالبكر وصدام حسين للسلطة؛ أما الملك حسين وياسر عرفات فولاؤهما للبريطانيين... وهكذا. لقد شهد العالم بالطبع تحركاً أميركياً نشطاً ضد الاستعمار القديم الذي مثلته بريطانيا وفرنسا في عقد الخمسينات، ولكن تصوير السياسة الدولية وكأنها قد جمدت عند لحظة معينة، وإهمال حقائق الاصطفاف الغربي في الحرب الباردة، كان تبسيطاً مخلاً من الحزب. ليس ذلك وحسب، بل إن هذا الخطاب أوحى باستهانة الحزب بنضالات الشعوب وتضحياتها لصالح رؤية تآمرية للسياسة الدولية. في النهاية، وبدلاً من أن يعزز هذا الخطاب مواقع الحزب الجماهيرية، فإنه فاقم من تراجعه في الأردن وفي الدول العربية الأخرى.

بيد أن التراجع في وضع الحزب الجماهيري لم يمنعه من محاولة الاستيلاء على السلطة في الأردن. وقد جاءت المحاولة الأولى في 1968، بعد سنة واحدة من الهزيمة العربية المؤلمة في حرب يونيو/حزيران وخسارة الأردن الضفة الغربية ومدينة القدس. وبالرغم من اكتشاف الحكم الأردني مخطط الانقلاب وإجهاضه، فقد كرر الحزب المحاولة في 1969. ثم حاول الانقلاب مرة أخرى بعد الصدامات الدامية بين الفدائيين الفلسطينيين والحكم الأردني في1970 – 1971، المعروفة بأيلول الأسود. ولكنه لم ينجح في أي من محاولاته هذه. كانت تجربة حزب التحرير في الأردن تجربة مخفقة في مجملها؛ ولكن الإخفاق في موطن التأسيس لم يمنع الحزب عن الانتشار في عدة بلدان عربية وغير عربية. اعتبر الحزب نفسه من البداية حزباً إسلامياً لا تحده حدود أو قوميات. ويعتقد اليوم أن عناصره تنشط ليس في الأردن وحسب، بل وفي سوريا، لبنان، العراق، الكويت، دولة الإمارات، المغرب العربي، تركيا، باكستان، ماليزيا، وعدة دول غربية، خاصة بريطانيا. وفي 1977 توفي النبهاني في لبنان، وتولى قيادة الحزب بعده صديقه وعضو الحزب المخضرم عبد القديم زلوم. وتحت قيادة زلوم، بدا الحزب وكأنه يكتسب حيوية جديدة. ففي العام التالي، أرسل الحزب وفداً إلى ليبيا لمناقشة العقيد القذافي آراءه حول السنة النبوية ولدعوته إلى

اعتناق فكرة الحزب وإعلان ليبيا مرتكزاً للخلافة الإسلامية. ولكن الوفد لم ينجح في مهمته، وعادت الحكومة الليبية لمطاردة أعضاء الحزب القليلين وأنصاره.

وما أن بدأت أحداث الثورة الإسلامية في إيران حتى أرسل الحزب وفداً آخر لمقابلة آية الله الخميني في مقره بنوفيل لوشاتو قرب باريس في نهاية 1978. وفي صيف العام التالي، عندما بدأ الإعداد لدستور الجمهورية الإسلامية، تقدم وفد الحزب بمذكرتين لوزير الخارجية الإيراني إبراهيم يازدي ولآية الله الخميني، أرفقهما بنسخة من مشروعه للدستور الإسلامي. وما أن أدرك الحزب أن القيادة الإيرانية لا تحمل دعوته لإقامة الخلافة الإسلامية محمل الجد حتى شن هجوماً على النظام الإيراني الجديد، متهماً إياه بالطائفية والارتباط بالقوى الدولية. عاد الحزب مرة أخرى إلى محاولة التأثير على الحكام في منتصف التسعينات. كان العراق آنذاك يعيش تحت حصار دولي قاس بعد هزيمته في حرب الخليج الأولى. وقد أطلق الرئيس العراقي صدام حسين ما أسماه الحملة الإيمانية، في محاولة لإعطاء نظامه صبغة إسلامية، تساهم في تعزيز التعاطف العربي والإسلامي الشعبي معه. واعتقدت قيادة حزب التحرير أن صدام حسين قد يكون صادقاً في توجهه الإسلامي، فأرسلت إليه وفداً يدعوه إلى أفكار الحزب وإلى تحويل العراق إلى قاعدة للخلافة الإسلامية. ولكن، وكما في المحاولات السابقة، لم يأت الاتصال بصدام حسين بنتيجة تذكر.

لم يزل حزب التحرير نشطاً هنا وهناك؛ بل ولا يعدم فرصة للتوسع في بعض البلدان.([17]) ولكن الملاحظ أن توسعه يصل دائماً إلى سقف محدد لا يستطيع اختراقه. ويبدو حزب التحرير وكأنه أصبح حزب الفئة الصغيرة التي تؤمن بمقولات الحزب الذي تنتمي إليه دون أن تسأل كثيراً من الأسئلة. وبالرغم من الجدل الذي أثاره ويثيره الحزب، فمن الصعب القول بأنه ترك تأثيراً ملموساً على توجهات القوى الإسلامية الأخرى. نظر الحزب إلى الإسلاميين الآخرين من عل، فأداروا له من ناحيتهم ظهورهم. ولكن العامل الذي ترك أكبر الآثار السلبية على مسيرة الحزب كان افتقاده المرونة الفكرية وعجزه عن رؤية متغيرات الواقع من حوله. الحزب الذي جعل الفكرة منطلقه، وقع في النهاية أسير ضيق أفقه الفكري!

بيد أن التيار الإسلامي السياسي في مرحلته التأسيسية لم يقتصر على الإسلاميين العرب، ففي شبه القارة الهندية كانت هناك قوة إسلامية سياسية أخرى، هي الجماعة الإسلامية، تحتل موقعاً هاماً في ساحة السياسة والفكر السياسي الإسلامي الحديث.

الفصل الخامس:المودودي والجماعة الإسلامية

في بلد ذي تقاليد إسلامية عميقة الجذور كباكستان، بدت الحرب الأميركية على الإرهاب حرباً على الإسلام ذاته. وفي بلد تجمع قبائله والقبائل الأفغانية أصول وقيم واحدة، بدا الرئيس الباكستاني بارويز مشرف، حليف واشنطن، وكأنه يشن حرباً على شعبه لإرضاء الإدارة الأميركية. واجه مشرف معارضة واسعة لحكمه، لم تثرها نزعته التحكمية واستحواذه على الرئاسة وقيادة الجيش وحسب، بل أيضاً تحالفه الجديد مع واشنطن. وبعد عودة الحياة الديمقراطية إلى باكستان في 2008، بات الرئيس يواجه معارضة من حكومته نفسها، التي يسيطر عليها حزبا الشعب والرابطة الإسلامية، اللذان أطاح انقلاب مشرف بهما قبل أقل من عشر سنوات. ولم تقتصر المعارضة لمشرف على الحزبين الرئيسيين، بل ضمت أيضاً تحالفاً من القوى الإسلامية، بعضها، كجمعية علماء باكستان، تعتبر من أكثر القوى تقليدية في البلاد. ولكن مركز هذا التحالف وعقله التنظيمي والسياسي هو الجماعة الإسلامية، أو كما تعرف بالأردية "جماعة إسلامي". ويعتقد أغلب مراقبي الشأن الباكستاني، أن من غير الممكن إعادة الاستقرار إلى باكستان بدون أخذ القوى الإسلامية، وجماعة إسلامي على وجه الخصوص، في الاعتبار.

ليس ثمة قوة إسلامية سياسية تضاهي حركة الإخوان المسلمين شهرة وتاريخاً مثل جماعة إسلامي. أسست الجماعة في 1941 بمدينة لاهور الهندية عندما كانت شبه القارة الهندية تحت الاحتلال البريطاني، وقبل ان تنقسم إلى دولتي الهند وباكستان. وكما ارتبط الإخوان المسلمون بحسن البنا، وارتبط حزب التحرير بتقي الدين النبهاني، فقد ارتبطت الجماعة الإسلامية باسم أبي الأعلى المودودي. ولد المودودي في أورانغ آباد بجنوب الهند في 1903 لأسرة تنحدر من سلالة شيوخ الطريقة الصوفية الشِشتية، أكثر الطرق الصوفية نفوذاً وانتشاراً في شبه القارة الهندية. خدم أجداده الأباطرة المغول المسلمين ممن حكموا الهند قروناً طوالاً وأقاموا مجد المسلمين فيها.([18])
ولكن وضع الأسرة تضعضع إلى حد بالغ بعد هزيمة التمرد الإسلامي الكبير ضد المحتلين البريطانيين في 1858، وهو ما اضطرها إلى مغادرة العاصمة دلهي إلى الدكن. وقد حرص والد المودودي، الذي كان صوفياً على طريقة أجداده، على تنشئة أولاده تنشئة إسلامية تقليدية، وإبعادهم ما أمكن عن المؤثرات الإنجليزية. في هذه الأسرة ذات الجذور العميقة لم يكن من الممكن الهروب من الماضي الإسلامي العظيم للهند، وهو ما سيترك أثراً عميقاً على المودودي.

درس المودودي العلوم الإسلامية الأولية، وأجاد العربية؛ وكان لا يزل شاباً صغيراً عندما ترجم للأردية كتاب قاسم أمين المثير للجدل "المرأة الجديدة". ولكنه ترك الدراسة وهو في السادسة عشرة من عمره نظراً لمرض والده ووفاته. كان اهتمام المودودي الشاب هو السياسة وليس الدين، مما دفعه إلى العمل في الصحافة. ولما كان مؤيداً لحزب المؤتمر الهندي ودعوة المهاتما غاندي، فقد اختار العمل في صحيفة التاج الأسبوعية المؤيدة للمؤتمر بمدينة جبل بور. كانت عواطفه خلال تلك الفترة المبكرة من حياته تتمحور حول فكرة القومية الهندية، وضرورة استقلال الهند بكل فئات شعبها الإثنية والدينية. ولكنه سرعان ما انخرط في صفوف حركة الخلافة التي قادها مولانا محمد علي الزعيم الإسلامي الكبير، الذي توفي في لندن في 1931 ودفن بجوار المسجد الأقصى في مدينة القدس. تمحور نشاط الحركة حول الدعوة إلى الحفاظ على الخلافة الإسلامية التي كانت

تتهددها المخاطر بعد هزيمة الدولة العثمانية في الحرب العالمية الأولى. وبالرغم من أن حركة الخلافة لم تكن لها مطالب محصورة بمسلمي الهند، فقد ساهمت مساهمة كبيرة في إحياء روح التضامن والقدرة التنظيمية لدى المسلمين الهنود. وبانخراط المودودي الشاب في الحركة، أصبح مقرباً من مولانا محمد علي، الذي حثه على الانتقال إلى دلهي حيث ساعد في نشر مجلة هامدارد الخاصة بحركة الخلافة. كانت هذه هي بداية اهتمامات المودودي الإسلامية.

منذ 1921- 1924، ارتبط المودودي بجمعية علماء هند، الرابطة الأم للعلماء المسلمين في شبه القارة الهندية، وأصبح رئيساً لتحرير صحيفتها "مسلم". وقد شجعته قيادة الجمعية على تلقي تعليم علمائي رسمي على يد علماء من المدرسة الديوبندية الحنفية في مسجد فاتح بور بدلهي؛ ولكنه لم يعتبر نفسه عالماً بالمعنى التقليدي. خلال هذه الفترة، أخذت كتاباته تعكس اهتماماً متزايداً بأوضاع المسلمين في الهند وخارجها، وبنهضة المسلمين وشروط النهضة. وفي سعي حثيث لامتلاك أدوات البحث والدراسة، تعلم اللغة الإنجليزية. في 1924 وصلت حركة الخلافة في الهند إلى نهايتها بعد أن قام الزعيم التركي القومي مصطفى كمال أتاتورك بإلغاء الخلافة. وقد تركت التطورات في تركيا، واتجاه أتاتورك إلى بناء دولة تركية على الأساس القومي والتخلي عن الرابطة الإسلامية، أثرها على المودودي، الذي بدأ في انتقاد العصبية القومية، معتبراً إياها عامل تقسيم للمسلمين. وشمل خطابه النقدي حزب المؤتمر الهندي الذي رأى في دعوته للأمة الهندية قناعاً لنزعة قومية هندوسية. ونظراً للعلاقة الوثيقة بين جمعية علماء الهند وحزب المؤتمر، فقد انتهى المودودي إلى فك ارتباطه بالجمعية. وليس هناك من شك في أن العشرينات شهدت تصاعداً غير مسبوق في النزعة العصبية الهندوسية. وإثر قيام نشطين مسلمين باغتيال زعيم هندوسي متعصب في 1925، اندلعت اشتباكات طائفية بين الهندوس والمسلمين لم تشهد الهند لها مثيلاً من قبل، طالت معظم أنحاء البلاد. كما شنت الصحف الهندوسية والقومية الهندية حملة واسعة ضد الإسلام كدين، واصفة إياه بأنه دين يدعو إلى العنف. كانت هذه الحملة هي التي دفعت المودودي لنشر كتابه الشهير " الجهاد في الإسلام"، الذي أسس لموقعه الفكري بين المسلمين في الهند.

وإذ تعمقت قناعاته الإسلامية واتسعت المسافة الفاصلة بينه وبين الأجواء القومية الهندية في دلهي، غادر المودودي للإقامة في حيدر آباد، آخر الإمارات الإسلامية في الهند البريطانية. وفي حيدر آباد، أخذ المودودي يكرس وقتاً أطول للدراسة والبحث، وقد أطلق لحيته وارتدى الزي التقليدي للمسلمين الهنود. كان السؤال الذي يلح عليه هو: لماذا ضعف حكم المسلمين في الهند وما الذي أدى إلى انهياره؟ وفي استلهام لميراث المصلحين المسلمين الهنود الكبار، مثل أحمد سرهندي وولي الله دهلوي، كانت إجابة المودودي عن السؤال الملح تتلخص في أن السبب يعود إلى تأثر المسلمين بالتقاليد المحلية التي أدت إلى إضعاف الروح والقيم الإسلامية. النتيجة المنطقية لهذه الإجابة أن بدأ المودودي في الدعوة لتأسيس كيان منفصل للمسلمين والقطيعة مع الثقافة الهندية الهندوسية. وفي 1932، نشر المودودي مجلته "ترجمان قرآن" التي أصبحت قناة التعبير الرئيسية عن أفكاره حتى وفاته بعد 47 عاماً. بيد أن المودودي كان يدرك أن الأفكار وحدها لا تكفي لإحداث التغيير. ولذا، فقد استجاب في 1938 لدعوة الزعيم والمفكر الإسلامي الكبير محمد إقبال، وتوجه إلى باتان كوت في مقاطعة البنجاب ليترأس "دار السلام التعليمية" التي أسسها إقبال. كان النصف الثاني من الثلاثينات مرحلة فاصلة في تاريخ المسلمين في الهند، فقد خضعت الحكومة البريطانية أخيراً للحركة الاستقلالية الهندية، ووافقت على عقد انتخابات لتشكيل إدارة هندية محلية بسلطات محدودة. ونظراً لعدم استعداد الرابطة الإسلامية بقيادة محمد علي جناح، التي كانت تمثل المسلمين، لهذا

التطور في الحياة السياسية الهندية، فقد فاز حزب المؤتمر في الانتخابات فوزاً ساحقاً، مما أهله لتشكيل حكومة وطنية تحت إشراف بريطاني.

كان المؤتمر حزباً علمانياً قومياً، وقد استشعر المسلمون، خاصة في حقل التعليم، خطر الثقافة العلمانية القومية على هوية أبنائهم. وبالرغم من أن السلطات البريطانية بادرت إلى حل الحكومة الوطنية وفرضت الحكم البريطاني المباشر من جديد عند اندلاع نيران الحرب العالمية الثانية، إلا أن تجربة حكم المؤتمر القصيرة عززت من توجهات الانفصال لدى المسلمين. ومنذ نهاية الثلاثينات، سيطر العمل السياسي على نشاطات الدوائر الإسلامية في الهند، وأصبح سؤال الانفصال هو السؤال المصيري للمسلمين الذين انقسمت قياداتهم حوله انقساماً بيناً. دعت الرابطة الإسلامية بقيادة جناح إلى تأسيس وطن قومي مستقل للمسلمين، بينما رفضت جمعية علماء الهند فكرة الانفصال من أساسها. وبالرغم من أن المودودي كان مقتنعاً بضرورة إعادة بناء المجتمع المسلم وثقافته، إلا أنه توجس خوفاً من التوجهات العلمانية القومية للرابطة الإسلامية. وسط تلك الظروف المشحونة بالقلق والتدافع السياسي، قام المودودي بتأسيس جماعة إسلامي بمدينة لاهور. كان من أبرز المجموعة التأسيسية، التي لم يتجاوز عددها سبعين شخصاً، محمد منظور نعماني، وأبو الحسن الندوي، الذي سيصبح بعد ذلك واحداً من أبرز العلماء المسلمين في الهند، وطفيل محمد، الذي خلف المودودي في قيادة الجماعة.([19])

اختارالمؤسسون المودودي أميراً للجماعة، وسرعان ما اتفقوا على اتخاذ مدينة باتان كوت القريبة مركزاً لها. ولكن انتشار جماعة إسلامي ونفوذها لم يكن قوياً بالدرجة الكافية للتأثير على انشطار البلاد إلى الهند وباكستان، عندما وافقت بريطانيا على منح شبه القارة الهندية الاستقلال في 1947. وبانقسام شبه القارة، انقسمت جماعة إسلامي أيضاً، حيث اختار المودودي الإقامة في باكستان، واختار مدينة لاهور ذات التاريخ الإسلامي العميق مقراً لقيادة جماعة إسلامي. وفي باكستان، التي أصبح محمد علي جناح أول رئيس لها، صدقت توقعات المودودي إلى حد كبير. كانت باكستان من وجهة نظر جناح وطناً للمسلمين لا الإسلام، تحكمه دولة قومية علمانية لا دولة إسلامية. أما المودودي، وعدد كبير من العلماء، فقد تصوروا أن الانفصال عن الهند، بكلفته الإنسانية الباهظة، يجب أن يؤدي إلى قيام دولة تتعهد بناء مجتمع تسوده القيم والمفاهيم الإسلامية. ولم يكن غريباً بالتالي أن يبدأ الصراع على هوية الدولة منذ اللحظة الأولى لولادة باكستان.

انضم المودودي إلى تحرك العلماء الذي طالب بصياغة دستور إسلامي لباكستان؛ ولكنه سرعان ما تعرض للاعتقال على خلفية اتهامه الحكومة بالنفاق لدعوتها إلى الجهاد ومساندتها المجاهدين الكشميريين بينما هي تقبل بوقف إطلاق النار مع الهند في كشمير. وبعد اعتقال دام عامين، أفرج عنه تحت ضغوط متزايدة على الحكومة الباكستانية. وما إن أطلق سراحه، حتى بدأ المودودي حملة واسعة للمطالبة بإقالة وزير الخارجية ظفر الله خان، الذي كان ينتمي للفرقة القاديانية التي يعتبرها المسلمون فرقة منشقة على الإسلام. كما استمر المودودي في الدعوة للدستور الإسلامي، معلناً حرمة قسم الجنود والموظفين على الولاء للدولة مالم تعلن الدولة التزامها بالإسلام مرجعية للحكم. وكان موقفه هذا هو الذي أدى إلى اعتقاله من جديد وتقديمه للمحاكمة. وقد صدر بالفعل حكم بإعدامه؛ ولكن الحكم ألغي بقرار من المحكمة العليا في 1955. في العام التالي،

صدر الدستور بنص على إسلامية باكستان، وهو ما اعتبره المودودي نصراً كبيراً لتيار الأسلمة، معلناً قبوله بالدستور وداعياً إلى إطلاق حملة لأسلمة مؤسسات الدولة وقوانينها.([20])

كان تصور المودودي المبكر لعملية التحول إلى الإسلام تصوراً انقلابياً شاملاً، وقد شاب هذا التصور الكثير من الغموض فيما يتعلق بمنهج هذا التحول ووسائله. ولم يكن لدى المودودي استعداد للتهاون في شجب الدولة القومية، بغض النظر عن انتماء أغلبية سكانها العقدي. وهذا بالتأكيد ما أسس لرفضه الاعتراف بشرعية دولة باكستان؛ وليس الاعتراض على أساس فكرة الانقسام عن الهند، كما اتهم بعد ذلك. ولذا، فقد كان قبول الدستور وخوض جماعة إسلامي الانتخابات التي تلت إقرار الدستور يعني بالضرورة تحولاً كبيراً في موقف المودودي من دولة باكستان وإقراراً منه بشرعيتها وينبغي ألا ينظر إلى هذا التحول من زاوية النص الدستوري على إسلامية باكستان وحسب، بل أيضاً من زاوية الأثر الذي تركه قرار المحكمة العليا بتبرئته وإلغاء حكم الإعدام الصادر بحقه. من خلال تجربته الشخصية، اكتشف المودودي أن نظام الدولة الحديثة لم يكن شراً كله كما كان يتصور، وأن نظام فصل السلطات واستقلال المحكمة العليا هما من أنقذه من حبل المشنقة.

ثم جاءت حقبة الحكم العسكري لتحدث تحولاً جديداً في فكر المودودي السياسي. ففي 1958، استولى الجيش الباكستاني بقيادة الجنرال أيوب خان على السلطة، وقد عطل الانقلابيون الدستور وأقاموا حكماً عسكرياً مباشراً. جاء انقلاب أيوب خان بعد سنوات من الفوضى وإخفاق الحكومات الباكستانية المتتالية منذ الاستقلال في بناء استقرار سياسي وإطلاق تنمية اقتصادية. ويعتقد أن الولايات المتحدة شجعت الضباط على استلام الحكم، كما فعلت في العديد من دول العالم الثالث آنذاك. بانطلاق الحرب الباردة وتصاعد وتيرة الصراع بين المعسكر الغربي والكتلة الشيوعية على مناطق النفوذ، اعتقد الأميركيون أن انضباط مؤسسة الجيش في دول العالم الثالث وحداثتها هو الكفيل بتحقيق أهداف التنمية الاقتصادية والوقوف أمام المد الشيوعي. ولأن باكستان برزت منذ مطلع الخمسينات باعتبارها حلقة هامة في استراتيجية الحرب الباردة، اعتقدت واشنطن أن الجيش الباكستاني وحده القادر على حماية استقرار البلاد وقيادة برنامج تنمية يحمي باكستان من النشاطات الشيوعية، التي انتشرت في كافة أنحاء شرق وجنوب شرق آسيا.

بدأ أيوب خان حكمه بشن حملة ملاحقة وقمع لجماعة إسلامي. وقد تعرض المودودي للاعتقال مرتين خلال هذه الفترة، الأولى في 1964 والثانية استمرت من 1967 إلى 1969. كان أيوب خان يريد إقامة أمة عمادها القومية الباكستانية وتعزيز وحدة فئات الشعب داخل إطار الدولة الوليدة، ورأى في خطاب جماعة إسلامي عائقاً أمام محاولته. مستلهماً أتاتورك، قال أيوب خان في خطاب شهير له: "نحن لسنا مسلمين فقط؛ نحن أيضاً باكستانيون". وتحت وطأة الحكم العسكري، سرعان ما أخذ المودودي في تلمس إيجابيات النظام الديمقراطي، وهو ما دفعه إلى الالتحاق بتحالف حزبي واسع لإسقاط نظام أيوب خان. ولكن العلاقة بين الجنرال وجماعة إسلامي لم تكن دائماً سيئة. فعندما اشتعلت الحرب الهندية – الباكستانية في 1965، وأعلن أيوب خان الجهاد في سعيه لحشد الباكستانيين خلف قيادته، لم يتردد الجنرال في مغازلة الجماعة ومحاولة التقرب من المودودي.

في النهاية، سقط حكم أيوب خان وأزمة باكستان الشرقية، التي ستعرف بعد ذلك ببنغلاديش، تلوح في الأفق. وقد لعبت جماعة إسلامي دوراً نشطاً في التحريض ضد انشقاق بنغلاديش. ولكن باكستان خسرت الحرب ضد الانشقاق، الذي ساندته الهند بكل قواها، سياسياً وعسكرياً. وفي حمى

الأزمة والحرب، التي أشعلت عواطف الباكستانيين، كان نجم جديد يصعد في سماء السياسة الباكستانية: ذو الفقار علي بوتو، وزير خارجية باكستان المفوه في بداية أزمة انشقاق بنغلاديش ثم رئيس الوزراء.

في 1972، استقال المودودي من قيادة جماعة إسلامي، وانتخب ميان طفيل محمد، أحد مؤسسي الجماعة الأوائل لخلافته. كانت باكستان تدخل حقبة جديدة من تاريخها، وبدا أن الجماعة في حاجة إلى دم جديد، بينما كان المودودي في نهاية الستينات من عمره، ولم تعد حالته الصحية تؤهله للجمع بين العمل السياسي والفكري ومتابعة شؤون الجماعة. ولكن استقالته لم تمنعه من الكتابة في الشأن السياسي على صفحات مجلته "ترجمان قرآن"، أو حتى إبداء النصح لقيادة جماعة إسلامي. في سبتمبر/أيلول 1979 توفي المودودي في مستشفى أميركي بالولايات المتحدة، ونقل جثمانه ليوارى الثرى في مدينة لاهور، حيث قدر عدد مشيعيه بمليون من الباكستانيين. بالرغم من عجز الجماعة عن تحقيق إنجازات سياسية ملموسة، كان المودودي قد أصبح شخصية إسلامية بالغة التأثير داخل باكستان وخارجها. وهو ما دفع الحكومة الباكستانية لمنحه لقب "رجل دولة أول".

بين نشر كتابه الأول في منتصف العشرينات ووفاته في نهاية السبعينات، كتب المودودي عشرات الكتب وآلاف المقالات، عاش حياة سياسية حافلة، وخاض العديد من المعارك. وكان من الطبيعي بالتالي ان تتعرض أفكاره حول الدولة الإسلامية وحول دور الدين في المجتمع الإسلامي الحديث للمراجعة والتغيير. كانت المعضلة التي وجد المودودي نفسه في مواجهتها قبل إنشاء باكستان هي معضلة التناقض بين ماضي المسلمين الإمبراطوري المجيد في الهند وحاضرهم المحاصر بين أكثرية هندوسية ذات قوة متصاعدة واحتلال بريطاني رأي المسلمون أنه لا يكن الود لهم ولا ينظر إلى مصالحهم رؤية عادلة. ويمكن القول إن مقولات المودودي الفكرية المبكرة قد تمحورت حول إحياء الوجود الإسلامي كقوة متميزة وناهضة. لم ينظر المودودي إلى المشكلة الهندية من زاوية التحرر الوطني من الإمبريالية، ولا إلى المسلمين الهنود من زاوية فقه وجودهم كأقلية، ولكنه نظر إليهم من منظار تاريخهم كفاتحين وقوة حاكمة ومسيطرة لقرون طوال. وهذا ما جعل هدف المودودي من تأسيس جماعة إسلامي تكوين مجتمع صفوة إسلامي، نخبة طليعية من المؤهلين للانتشار في أوساط عامة المسلمين من أجل بث حيوية الدين والإيمان في صفوفهم. وقد ظلت جماعة إسلامي فترة طويلة، وحتى بعد قيام باكستان، أقرب إلى التنظيم النخبوي منها إلى القوة الشعبية. ولعل هذا ما يفسر الإخفاق المتوالي للجماعة في تحقيق مكاسب ملموسة في الانتخابات البرلمانية الباكستانية المتكررة. من أجل بناء الطليعة الإسلامية، دعا المودودي إلى إحياء الإيمان والتقوى وقيم الدين، كما دعا إلى العبادة والعمل الصالح، محاولاً محاصرة أثر التصوف الشعبي، بدون أن ينكره تماماً. دعا المودودي إلى عقلنة الإيمان، والتوكيد على أن الخلاص ليس فردياً بل هو نتاج الفعل الإجتماعي. وفي إصراره على التميز الإسلامي، قدم المودودي في كتابه الشهير "المصطلحات الأربعة" تفسيراً صارماً لمفاهيم الإله، الرب، العبادة، والدين، رابطاً بين الإيمان بالإله الواحد والحاكمية المطلقة للشريعة في الاجتماع الإسلامي. وبغير ذلك ينحدر المجتمع الإسلامي إلى حالة من الجاهلية كما يقول المودودي.

في نضاله المبكر من أجل إقامة باكستان على أساس إسلامي، صاغ المودودي الإسلام باعتباره إيديولوجية شاملة، متأثراً بذلك بالإيديولوجيات الغربية الكبرى. ولكنه اهتم أيضاً بتقديم الإسلام بوصفه نظاماً فريداً، يتميز تميزاً واضحاً عن الشيوعية والرأسمالية. وتصور أن التدافع بين الإسلام وخصومه لابد أن يصل إلى حد الانقلاب وتكوين الدولة الإسلامية، وأن الدولة هي التي

ستتعهد إصلاحاً شاملاً يؤسس للكرامة والرفاه من خلال نظام يوتوبي، ولكنه حقيقي وقابل للحياة. على أن المودودي، بالرغم من خطاب التمايز هذا، لم يستطع الهرب من استعارة الكثير من المفاهيم الغربية للدولة والاجتماع. ولذا، فقد حفلت كتاباته بمصطلحات "الانقلاب الإسلامي"، "الإيديولوجية الإسلامية"، و"الدولة الإسلامية".([21]) والدولة هنا هي دولة حديثة بكل أجهزتها المعروفة في الثقافة والحياة السياسية الغربية: الرئيس، البرلمان، الجهاز القضائي المستقل، والدستور.

شيئاً فشيئاً، أخذ خطاب المودودي في التخفف من حدته وشموليته. توارت مقولات الانقلاب الإسلامي الشامل، وحل محلها الالتزام بالنهج الديمقراطي. وأصبحت الدولة الإسلامية بذلك دولة خلافة ديمقراطية. أكد المودودي على رفض استخدام وسائل العنف والانقلاب العسكري، بل ورفض الثورة الشعبية التي أسست للجمهورية الإسلامية في إيران معتبراً إياها طريقاً للفوضى. ورأى أن الشريعة لا يمكن أن تفرض فرضاً، بل لابد وأن تكون تعبيراً عن إرادة الأمة. ولكن المودودي ظل محافظاً إلى حد كبير، وملتزماً بالميراث الفقهي الحنفي لمدرسة ديوبند. فقد آمن بأن دور المرأة الاجتماعي يتجلى في دائرة منفصلة عن دائرة دور الرجل. ورفض الإلحاح الغربي على مسألة المرأة والأقليات في المجتمعات الإسلامية؛ كما رفض سياسات التأميم والإصلاح الزراعي، معتبراً إياها حلولاً قصيرة المدى لمشكلة غياب الحكم الإسلامي، وأنها لن تؤدي في النهاية إلى حل مشكلة الفقر والتفاوت الاجتماعي. ورأى أن سياسات الدولة الإسلامية المنشودة هي ذاتها الاقتصاد الإسلامي، وهي وحدها الكفيلة بإيجاد حل عادل للمشكلة الاجتماعية. بكلمة أخرى، ظلت السياسة دائماً هي مركز الثقل في فكر المودودي.

عندما تولى طفيل محمد قيادة جماعة إسلامي كان حزب الشعب بقيادة ذو الفقار علي بوتو قد اكتسح انتخابات 1970 وأصبح بوتو رئيساً للحكومة. وقد وجدت جماعة إسلامي في بوتو خصماً عنيداً بالفعل. كان بوتو إشتراكياً شعبوياً، أعطى لملايين الباكستانيين أملاً في حياة أفضل ومبرراً لمنح السياسيين الثقة من جديد. وأمام شعبية بوتو، لم تجد جماعة إسلامي سوى أن تطلق حملة جديدة ضد الفرقة الأحمدية القاديانية وتسلل معتقديها إلى مواقع النفوذ في الدولة. ولكن الحملة، التي أضافت بعض الدعم الشعبي للجماعة، لم تكن كافية لمواجهة بوتو؛ وهو ما دفع الجماعة إلى الدخول في تحالف واسع ضم العديد من القوى الإسلامية الباكستانية تحت إسم "نظام مصطفى" (أو "نظام المصطفى"). رأى الإسلاميون في بوتو خطراً على الميراث الثقافي الإسلامي بل وعلى الدين نفسه، وليس خصماً سياسياً وحسب، وأصبح إسقاطه هدفاً حيوياً لهم. وفي انتخابات 1977، التي فازت فيها المعارضة ب 36 مقعداً، 9 منها لجماعة إسلامي، ارتكب بوتو خطأ مميتاً عندما زيفت حكومته الانتخابات على نطاق واسع. ووسط حمى ارتفاع وتيرة المعارضة لبوتو وازدياد السخط الشعبي، تدخل الجيش مرة أخرى في الحياة السياسية. في يونيو/حزيران 1977، استولى الجنرال ضياء الحق على السلطة، عطل الدستور والحياة الديمقراطية، واعتقل بوتو وقدمه لمحاكمة انتهت بإعدامه. ودخلت باكستان بذلك عهداً جديداً، ربطت فيه بين جماعة إسلامي وحكم ضياء الحق المثير روابط معقدة.

كان حكم الجنرال ضياء الحق حكماً مطلقاً، أسس لاستقرار سياسي واقتصادي بني على قمع المعارضين من كل الاتجاهات: اليسار واليمين والوسط. ولكن الجنرال الطموح، الذي وضع قواعد برنامج التسلح النووي الباكستاني، لم يكن ساذجاً. ولكسب ولاء الشعب الباكستاني، أطلق ضياء الحق مشروع أسلمة باكستان. ولأن من الصعب تحقيق الأسلمة بدون تعاون الإسلاميين؛ فقد تقرب

ضياء الحق من جماعة إسلامي وعين بعضاً من شخصياتها في مواقع وزارية، ساعياً إلى تحويلها أداة سياسية وإيديولوجية لحكمه. وما إن تصاعدت المقاومة الإسلامية ضد الاحتلال السوفياتي لأفغانستان، وأصبحت الولايات المتحدة طرفاً مباشراً في الحرب الأفغانية، حتى وجد مبرر آخر للعلاقة بين ضياء الحق والجماعة. كان ضياء الحق يريد تعزيز التحالف الباكستاني – الأميركي من خلال ربط قوى المقاومة الأفغانية بحكومته. ولأن معظم قوى المقاومة كانت إسلامية التوجه، وحافظت على علاقات وثيقة بجماعة إسلامي، فقد أصبحت الجماعة ضرورية للسياسة الباكستانية في أفغانستان. بيد أن صلات الجماعة الودية بضياء الحق لم تستمر طويلاً. فقد أثرت هذه الصلات سلبياً على وضع الجماعة الشعبي، وأصبح من الضروري أن تحافظ الجماعة على مسافة واضحة بينها وبين نظام الجنرال. من ناحية أخرى، لم يكن ضياء الحق يريد شركاء في الحكم، بل مجرد أدوات يوظفها لتعزيز حكمه. وكانت انتخابات 1985، التي عقدها ضياء الحق لإعطاء حكمه سمة مدنية، نهاية التحالف الهش بين الطرفين، إذ لم تحصد جماعة إسلامي في الانتخابات سوى عشرة من مقاعد الجمعية الوطنية، وهي نتيجة هزيلة كان لابد وأن تدق ناقوس الخطر في أوساط قيادة الجماعة.([22])

في 1987، تولى قيادة الجماعة قاضي حسين أحمد، الذي ينحدر من المقاطعة الشمالية–الغربية، الساحة الرئيسة لدعم الجهاد الأفغاني. وبتولي قاضي حسين، بدأت الجماعة محاولة التخلص من طابعها النخبوي وتوكيد انتشارها الجماهيري. في العام التالي، قتل ضياء الحق في حادث سقوط طائرة. وبموته دخلت باكستان مرحلة حكم ديمقراطي جديد كان على الجماعة أن تتنافس فيه مع حزب الشعب بقيادة بنظير بوتو وحزب الرابطة الإسلامية بقيادة نواز شريف. كانت الجماعة ترى في بنظير بوتو، التي سارت على خطى والدها، أكثر علمانية، وخطراً أكبر على إسلامية باكستان من نواز شريف. وقد خاضت الجماعة انتخابات 1988 و1990 من خلال "تحالف إسلامي جمهوري"، الذي ضم قوى إسلامية أخرى أقل نفوذاً. ولكنها لم تستطع في كل من الجولتين الفوز بأكثر من عشرة مقاعد برلمانية. وبدا واضحاً أن قوة الجماعة، التي تضاعفت بلا شك تحت قيادة قاضي حسين، أكبر بكثير من وزنها الانتخابي. فالانتخابات الباكستانية تعتمد على ولاء المجموعات الإثنية المختلفة والقوى التقليدية أكثر منها على البرامج والتوجهات الفكرية؛ وهو ما صب لصالح بوتو وشريف.

بيد أن المرحلة الديمقراطية لم تدم أكثر من عشر سنوات. ففي 12 من أكتوبر/تشرين أول 1999، أطاح العسكريون مرة أخرى بالحكم المدني، بعد أن تفاقم الخلاف على إدارة الصراع الهندي – الباكستاني حول كشمير بين قائد الجيش الجنرال برويز مشرف، ورئيس الوزراء نواز شريف. هذا هو الانقلاب العسكري الثالث الذي تشهده باكستان منذ استقلالها في 1947؛ الفارق أن انقلاب الجنرال مشرف جاء في الوقت الذي ظن فيه العالم أن عهد الانقلابات العسكرية ومصادرة الضباط للإرادة الشعبية قد انتهى. ولكن، وكما الانقلابات العسكرية السابقة، أطاح الضباط الدستور وعطلوا الحياة الديمقراطية. ولأن الصراع الحزبي السابق على الانقلاب بين حزب الرابطة الإسلامية بقيادة نواز شريف وحزب الشعب بقيادة بنظير بوتو قد أنهك باكستان وشل الدولة وفاقم الفساد، فقد كانت المعارضة الشعبية للانقلابيين محدودة. أما إقليميا، ولأن باكستان والهند كانتا قد دخلتا النادي النووي في مايو/أيار من العام السابق، فقد حمل انقلاب مشرف احتمالات زيادة درجة التوتر في شبه القارة الهندية، ما جعل ردود الفعل الغربية على الانقلاب سلبية إلى حد كبير، لاسيما في واشنطن.

وإلى جانب دين خارجي بلغ 32 مليار دولار، فإن المقاطعة الغربية لحكومة الانقلاب أنذرت بتهديد بالغ للاقتصاد الباكستاني. ثم جاءت أحداث الحادي عشر من سبتمبر والحرب الأميركية على أفغانستان لتعيد باكستان من جديد إلى دائرة التحالف مع الولايات المتحدة. ولكن ثمن التحالف هذه المرة كان باهظاً. فقد كان على مشرف تسهيل إطاحة نظام طالبان في أفغانستان، ولعب دور مباشر ضد عناصر القاعدة في باكستان، وضد القبائل الباكستانية المتعاطفة مع القاعدة. أثارت هذه السياسة جماعة إسلامي والقوى الإسلامية الأخرى كافة، لاسيما جمعية علماء باكستان التي ارتبطت بصلات ثقافية وثيقة بطالبان. خاضت الجماعة انتخابات أكتوبر/تشرين أول 2002 في تحالف مع خمس قوى إسلامية أخرى تحت إسم "مجلس العمل الموحد". كانت حملة المجلس الانتخابية موجهة ضد مشرف وتحالفه مع إدارة الرئيس بوش الابن. وقد نجح المجلس في كسب 45 مقعداً من مقاعد البرلمان، كما سيطر على الحكومة المحلية للإقليم الشمالي- الغربي. كانت هذه أفضل نتائج انتخابية للجماعة والإسلاميين ككل منذ قيام باكستان، وقد أظهرت نجاعة سياسة التوسع الجماهيري التي اتبعها قاضي حسين، كما أظهرت عمق العداء الباكستاني الشعبي لسياسة التحالف مع واشنطن. ولكن الجماعة لم تستطع تحقيق هذا الإنجاز الانتخابي مرة أخرى في انتخابات 2008، الأكثر تعددية، والتي عاد فيها حزبا الشعب والرابطة الإسلامية الكبيرين إلى المنافسة.

لقد سارت جماعة إسلامي مسافة طويلة منذ تأسيسها في الهند البريطانية في مطلع الأربعينات. وهي تنشط الآن في أحزاب يصل ما بينها ميراث المودودي، ليس في باكستان فحسب بل أيضاً في بنغلاديش، وفي الهند ذاتها، وفي سريلانكا، وفي أنحاء المهجر الهندي - الباكستاني. وبالرغم من أن باكستان هي ساحة جماعة إسلامي الرئيسة، فإن طريق الجماعة إلى الحكم ما يزال طويلاً. وتعتبر جماعة إسلامي اليوم مثالاً بارزاً على نجاح القوى الإسلامية السياسية في الاندماج ببنية الدولة الحديثة والتأقلم مع آلياتها. فقد ارتضت الجماعة النظام الديمقراطي، بل وأصبحت أحد أكبر المدافعين عنه في مواجهة قفزات العسكر المتتالية على الحكم. ولكن تكوين الجماعة النخبوي وتعقيدات اللعبة الديمقراطية في باكستان، حدا حتى الآن من نجاحاتها الانتخابية. هذا ويجب ألا يقلل بالطبع من الأثر الفكري والثقافي الذي تركته الجماعة على المجتمع الإسلامي في باكستان، خاصة على صعيد نشر القيم الإسلامية العليا ومواجهة التدين الشعبوي الذي تتخله الخرافة والإيمان بالدراويش. كما يجب ألا يقلل من أثر أفكار المودودي ذاته على الفكر الإسلامي الحديث.

ومن المدهش أن أفكار المودودي المبكرة هي التي انتشرت في العالم الإسلامي، بالرغم من تطور قناعاته باتجاه التحول السلمي نحو الإسلام وباتجاه الالتزام بالنهج الديمقراطي. ولم يلحظ كثير من الإسلاميين الذين تأثروا بأفكار المودودي المبكرة أن هذه الأفكار سجلت في سياق الوضع الخاص لمسلمي الهند قبل قيام باكستان. وقد أصبحت مقولات الحاكمية والألوهية والمفاصلة، المستعارة من المودودي، مقولات محورية في كتابات مفكر إسلامي آخر سيكون له أبلغ الأثر على مسيرة الإسلام السياسي ألا وهو سيد قطب.

الفصل السادس: انتقام المفكر

خلال الأشهر القليلة التالية لأحداث الحادي عشر من سبتمبر/أيلول 2001، عاد سيد قطب إلى واجهة الاهتمام كما لم يتوقع أحد. فقد أخذ الدارسون والخبراء ومراقبو القوى الإسلامية السياسية في البحث عن الفكر المرجعي وراء ما يعرف بمجموعة "القاعدة" التي نفذت الهجمات على واشنطن ونيويورك. ولم يكن على خارطة الإسلام الحديث فكر يتسم بالصرامة والحدية كفكر سيد قطب. إن علاقة قطب بأفكار القاعدة هي بالطبع علاقة واهية؛ ولكن هذا لا ينفي أن الرجل الذي بدأ حياته معلماً وأديباً وناقداً قد تحول بعد إعدامه إلى الأب الشرعي للراديكالية الإسلامية. كانت كتابات قطب في السبعينات والثمانينات من القرن العشرين هي الأكثر مبيعاً وشيوعاً في العالم العربي. وقد امتد أثره ليصل إلى أنحاء العالم الإسلامي كافة، بعد أن ترجمت أعماله إلى العديد من اللغات. وإن كانت مسيرة الإخوان المسلمين والجماعة الإسلامية في باكستان قد أوضحت أثر السياق الموضوعي على السياسات والبرامج، فإن سيرة سيد قطب وميراثه أوضحت الأثر البالغ للفكرة. بعض من مقولات قطب استعيرت كما هي من مقولات المودودي المبكرة؛ ولكن الفارق أن إعدام سيد قطب جعل منه شهيد الفكرة، وقد منحت الشهادة الفكرة سلطة لا تضاهيها سلطة أخرى.

ولد سيد قطب في 1906، العام نفسه الذي شهد ولادة حسن البنا، بقرية موشا من أعمال مديرية أسيوط. ولأسيوط تنتمي أيضاً أسرة الرئيس جمال عبد الناصر، خصم قطب الكبير.([23]) تقع أسيوط في قلب صعيد مصر، حيث جعل عنف الطبيعة الناس أشد عوداً وقسوة، والابتعاد عن العاصمة القاهرة وتياراتها الثقافية والسياسية المجتمع أكثر تديناً ومحافظة. وقد أدى إهمال الدول المتوالية لهذه المنطقة الواسعة إلى ترسيب شعور بالهامشية ورسوخ قيم الحرية والتمرد وتقاليد الاعتماد على الذات. كان والد سيد، الحاج قطب إبراهيم، من صغار الملاك وأعيان القرية. ولكن كرمه ورعايته لأهله أفقدته الكثير من أملاكه. وقد أنهى قطب تعليمه الأولي في مدرسة حديثة بموشا، كما أتم حفظ القرآن الكريم في العاشرة من عمره. وفي قريته، التي امتدت إليها رياح الثورة المصرية الوطنية ضد الاحتلال البريطاني في 1919، عاش قطب أحداث الثورة وهو لا يزال فتى. بعد مرور ست سنوات على الثورة، ومصر تعيش استقلالاً صورياً وحقبة ليبرالية مقنعة، سافر قطب إلى القاهرة، عاصمة الحداثة الغربية في الشرق، للالتحاق بدار المعلمين. في 1928، وبعد أن أنهى دراسته في دار المعلمين، التحق قطب بكلية دار العلوم، التي كان البنا قد تخرج فيها قبل عام واحد فقط. وفي 1933، وقد بلغ السابعة والعشرين من العمر، منح قطب إجازة دار العلوم، وعين مباشرة في وزارة التعليم، التي سيتدرج في وظائفها طوال الثمانية عشر عاماً القادمة.

اتسمت رؤية قطب المبكرة للعالم بالتمرد؛ بل إنه يصف الفترة بين 1925 و1939 من حياته بالإلحاد. كانت اهتماماته منذ تخرجه من دار العلوم اهتمامات أدبية ونقدية، وقد ارتبط ارتباطاً وثيقاً بالأديب المصري الكبير عباس محمود العقاد، الذي ينحدر هو الآخر من صعيد مصر. ولأن العقاد عاش وسط سلسلة من المعارك الفكرية، فقد عرف قطب بانحيازه للعقاد ضد خصومه الكثر من أدباء مصر ومفكريها في حقبة ما بين الحربين، مثل الرافعي وطه حسين. تعرف قطب إلى معظم أدباء عصره، ونشر مقالاته النقدية لأهم أعمال توفيق الحكيم وطه حسين وعزيز أباظة في أبرز مجلات ذلك العصر وصحفه. وربما كانت مقالته الترحيبية برواية نجيب محفوظ "خان الخليلي"

إحدى المقالات التي عرفت بمحفوظ على نطاق واسع وأطلقت مسيرته كروائي مصري كبير. عزف قطب حتى إعدامه عن الزواج؛ ويعتقد كثيرون أن السبب وراء ذلك كان مروره بتجربة حب عنيفة ومحبطة، وأن روايته "أشواك" المنشورة في 1947 هي في الحقيقة تصوير لتلك التجربة. عانى قطب طوال حياته من اعتلال في صحته ومرض في الرئة؛ وهو ما دفعه لاختيار ضاحية حلوان الجافة خارج مدينة القاهرة مسكناً له. وفي حديقة بيته بحلوان، سيستقبل قطب زواره وأصدقاءه وتلاميذه، من جمال عبد الناصر وضباط الثورة الآخرين، إلى قيادات تنظيم 1965 الإسلامي السري الذي انتهى به إلى حبل المشنقة.

في نهاية الثلاثينات، عاد سيد قطب إلى الإيمان. وليس من الواضح طبيعة الظروف التي صنعت هذا التحول في حياته؛ ما هو واضح أن تعامله الأول مع القرآن جاء من باب الأدب لا السياسة ولا العقيدة. في 1939، بدأ قطب في نشر سلسلة مقالات بمجلة "المقتطف" حول "التصوير الفني في القرآن"، وهي المقالات التي ظهرت بعد ذلك في كتاب يحمل العنوان نفسه. كرس الكتاب لتقديم قراءة أدبية لتركيب الصورة الفنية القرآنية، ولكن إحدى النتائج التي توصل إليها قطب في عمله كان اقتناعه بالوحدة العضوية للنص القرآني. وقد أصبحت هذه الموضوعة، بعد تطوير يسير فيما بعد، إحدى الموضوعات الرئيسة في فهم قطب للإسلام. ولكن اهتمامات قطب الإسلامية أخذت في التطور سريعاً؛ وفي 1949، نشر كتابه الشهير "العدالة الاجتماعية في الإسلام". حمل "العدالة الاجتماعية" هجوماً حاداً على ظاهرة التفاوت الطبقي الكبير في مصر، وقدم للمرة الأولى في العصور الحديثة رؤية إسلامية عميقة للعدل الاجتماعي، داعياً إلى وضع حد أدنى للأجور وإعادة توزيع الملكية. وربما كان الدافع وراء كتاب "العدالة الاجتماعية" ان مصر، كمعظم بلدان المشرق العربي، شهدت في الأربعينات نشاطاً متزايداً للقوى الماركسية وخطابها الموجه للطبقات الفقيرة. وقد شاع فيما بعد أن قطب تخلى عن كتابه هذا بعد أن أصبحت مسألة العقيدة محور أفكاره. ولكن الواضح أن قطب طرح في "العدالة الاجتماعية" بعضاً من المقولات الأساسية التي شكلت تصوره للإسلام حتى نهاية حياته.

كان الإعلان الرمزي الذي أشار إلى تحول الإخوان المسلمين من جمعية دعوة دينية إلى العمل السياسي هو قول حسن البنا الشهير "أن الإسلام دين ودولة، مصحف وسيف". وفي نص مشابه، كتب قطب في العدالة الاجتماعية، قائلاً: "الإسلام لا يفصل بين الدين والدولة، ليس عقيدة وإيماناً فقط، بل نظام اجتماعي أيضاً"؛ وهو نظام اجتماعي يدعو "إلى تحرير الإنسان".([24]) ولكن حتى في تلك المرحلة المبكرة أظهر قطب قدراً كبيراً من الحدية وهو يدين تاريخ الإسلام الذي أعقب الفتنة الكبرى كله، متجاهلاً الموروث الحضاري الإسلامي الكبير ومتصوراً أن للإسلام جوهراً مثالياً يمكن تجريده من التجربة الإنسانية التاريخية. وقد ترك "العدالة الاجتماعية" أثراً بالغاً على عبد الناصر وزملائه من الضباط، الذين كانوا يخططون للانقلاب على النظام الملكي. كما ترك أثراً إيجابياً على الإخوان المسلمين، الذين أخذوا في الاهتمام بقطب وعدوه صديقاً لهم. فيما بعد، اعتبر المفكر الماركسي المصري المعروف سمير أمين كتاب العدالة الاجتماعية "المنتج الإيديولوجي الوحيد للإخوان المسلمين."([25])

في 1948، أرسلت وزارة التعليم سيد قطب في منحة دراسية حرة إلى أميركا للتعرف على طرائقها التعليمية، استمرت لعامين. تعلم قطب الإنجليزية، وجال في أنحاء الولايات الأميركية، بما سمحت له صحته المتردية. وتعكس رسائله من أميركا لأصدقائه في مصر، والمقالات التي نشرها

في تلك الفترة، رؤية سوداوية متشائمة لنمط الحياة والثقافة الأميركية. إن أميركا، من وجهة نظر قطب، "هي أكبر أكذوبة عرفها العالم! نستطيع أن نفيد من أميركا في البعثات العلمية البحتة، الميكانيكا والكهرباء والكيمياء والزراعة ... وما إليها. فأما حين نحاول أن نستفيد من أميركا في الدراسات النظرية ومنها طرق التدريس فأحسب أننا نخطئ". رأى قطب السلوك الأميركي سلوكاً بدائياً، واعتقد أن "العبقرية الأميركية كلها قد تجمعت وتبلورت في حقل العمل والإنتاج، بحيث لم تبق فيها بقية تنتج شيئاً في حقل القيم الإنسانية الأخرى".([26]) ليس من الواضح مدى تعرف قطب فعلاً على اتجاهات الثقافة الأميركية، ولكن المرجح أنه لم يقرأ شتاينبك أو همنجواي، ولم يشهد أعمال ميللر المسرحية.

أخذ قطب بعد عودته من أميركا يعرب عن يأسه من النظام الليبرالي – الديمقراطي، وازداد هجومه على النظام الملكي وأحزابه وباشواته حدة ووضوحاً. سعى ناصر ورفاقه للتعرف إليه قبل قيامهم بالثورة، وبعد نجاح الانقلاب عين مستشاراً لمجلس قيادة الثورة وأعطي مكتباً في مقر المجلس بالجزيرة. ولكن قطب، كالهضيبي، سرعان ما فقد ثقته بالضباط وحرصهم على إقامة نظام إسلامي عادل؛ بل إن قطب بدأ يشك في علاقات الضباط الأميركية، ويرى أن الأميركيين ربما كانوا خلف الانقلاب منذ البداية. في 1953، ارتبط قطب رسمياً بالإخوان المسلمين، وتقديراً منهم له أعطوه مهمة الإشراف على الصحيفة الناطقة باسمهم "الإخوان المسلمون". وعندما تصاعدت وتيرة الخلاف بين ضباط الثورة والإخوان، سعى قطب إلى تحويل الإخوان إلى حركة جماهيرية تحمل مطالب الشعب وتدافع عنها في مواجهة الضباط. ولكن الخلاف سرعان ما تحول إلى صدام سافر، مما اضطر قطب إلى إغلاق صحيفة "الإخوان المسلمون" والانتقال إلى كتابة النشرة السرية "الإخوان في المعركة"، التي شنت هجوماً صارخاً على عبد الناصر. وعندما تعرض عبد الناصر لمحاولة الاغتيال في الإسكندرية، اعتقد قطب أن المحاولة كانت مؤامرة دبرتها جهة أجنبية لتدمير الإخوان المسلمين. ولكن قطب انتهى على أية حال إلى السجن، كآلاف الإخوان الآخرين الذين طالتهم حملة الاعتقال الواسعة التي تلت محاولة الاغتيال وقرار حل الجماعة في خريف 1954.

أودع قطب سجن ليمان طرة القريب من مدينة القاهرة، وربما جنبته مكانته الفكرية وسابق علاقته بضباط الثورة إساءة المعاملة والتعذيب الذي تعرض له الكثير من معتقلي الإخوان الآخرين. أمضى قطب فترات طويلة في مستشفى ليمان طرة، وعندما ازدادت حالته الصحية تدهوراً، اضطرت سلطات السجن لنقله إلى مستشفى المنيل الجامعي في القاهرة. وقد سمحت هذه الظروف الاستثنائية لقطب بالمحافظة على صلة كافية بالتطورات السياسية والثقافية والاجتماعية التي مرت بها مصر في ظل الحكم الناصري. ولذا، فإن رد تحوله الراديكالي في الستينات إلى العزلة التي عاشها في سجنه لا يبدو صحيحاً؛ الصحيح على الأرجح أن تحوله كان نتاج معرفته بما كان يجري وإنكاره ما عرف.

كان عبد الناصر زعيماً طموحاً، سواء في رؤيته لمستقبل مصر أو في تصوره لدورها القيادي في المنطقة العربية. ولكن عبد الناصر لم يكن مغامراً، وربما ظن في بداية حكمه أن بالإمكان تجنب الصدام مع القوى الغربية الرئيسة ذات النفوذ التقليدي في المشرق العربي. ولكن ظنونه لم تكن صائبة بأية حال من الأحوال. ما أن أحكم عبد الناصر قبضته على الحكم حتى كان عليه خوض معركة سياسية كبرى ضد سياسة الأحلاف التي كان المعسكر الغربي يحاول إقامتها في الشرق الأوسط للمحافظة على نفوذه التقليدي وموقعه المسيطر ولمحاصرة الاتحاد السوفيتي. وبانطلاق الثورة الجزائرية، مدت مصر يد العون للثوار الجزائريين، وهو ما رسب العداء بين باريس

والقاهرة. في 1955، خطا عبد الناصر خطوة غير متوقعة بشرائه السلاح من الكتلة الشرقية بعد أن تزايدت الاعتداءات الإسرائيلية على القوات المصرية في قطاع غزة. ثم دخلت علاقات مصر مع الغرب حالة بالغة من الـ تأزم عندما أعلن عبد الناصر تأميم شركة قناة السويس في رد على امتناع واشنطن والبنك الدولي تمويل إقامة سد أسوان. وفي أكتوبر 1956، فوجئ العالم بقيام بريطانيا وفرنسا وإسرائيل بشن الحرب على مصر واحتلال قطاع غزة وشبه جزيرة سيناء ومنطقة قناة السويس.

وقف العالم بأسره، بما في ذلك واشنطن وموسكو، وكل لأسبابه الخاصة، ضد الحرب غير الشرعية، وما يمكن أن ينجم عنها من تدهور في استقرار منطقة الشرق الأوسط. وخلال شهور قليلة، كانت القوى المعتدية تنسحب من المناطق التي احتلتها. هزم عبد الناصر عسكرياً، ولكنه خرج من العدوان الثلاثي بانتصار سياسي هائل. وقد عزز الانتصار من شرعيته داخل مصر، وجعل منه زعيماً عربياً قومياً لا ينازعه في الشعبية أي زعيم عربي آخر. وبعد عام واحد، كانت أغلب القوى السياسية السورية تطلب من عبد الناصر الموافقة على إقامة وحدة عربية بين مصر وسوريا؛ وهو ما تحقق بالفعل في فبراير/شباط 1958. من خلال تبنيها مشروع وحدة العرب، ومن خلال دورها في كتلة عدم الانحياز، أصبحت مصر قوة عربية وعالمثالثية فعالة، وتعاظمت ثقة عبد الناصر بنفسه وبصواب خياراته في الحكم. تحول عبد الناصر إلى زعيم مسيطر، متفرد، فاقم من سيطرته وتفرده كاريزما بالغة التأثير والتفاف شعبي هائل. وقد لعب فنانون مصريون كبار، من أم كلثوم ومحمد عبد الوهاب إلى عبد الحليم حافظ، دورهم في تكريس حالة التماهي بين الشعب والزعيم. حتى فيلم المخرج المصري يوسف شاهين الشهير، الناصر صلاح الدين، قصد به تقديم عبد الناصر من خلال رمز البطولة التاريخي.

ولم يفت انهيار الوحدة وانفصال سورية في سبتمبر/أيلول 1961 من عضد عبد الناصر. أدت علاقات مصر المتوترة بالمعسكر الغربي والمساعدة الروسية في بناء سد أسوان إلى مزيد من التقارب بين مصر والاتحاد السوفيتي. وقد بادر عبد الناصر في صيف 1961 إلى إعلان حزمة من القوانين الاشتراكية التي أحكمت قبضة الدولة على الاقتصاد والصناعة ووضعت مصر على طريق اشتراكية الدولة. وأصبح التوجه الاشتراكي بالتالي إطار سياسة عبد الناصر الداخلية والمحتوى الإيديولوجي لتصوره القومي في المنطقة العربية. بيد أن ارتفاع وتيرة الخطاب القومي والاشتراكي لا يعني بالضرورة أن عبد الناصر كان معادياً للإسلام. عندما حظرت الدولة الإخوان المسلمين، مثلاً، لم تتعرض لجمعيات إسلامية أخرى غير سياسية، مثل الجمعية الشرعية وأنصار السنة. وفي عصر عبد الناصر، بني في مصر من المساجد أكثر مما بني طوال عقود سابقة. وقد تحول الأزهر، القلعة التاريخية للتعليم الإسلامي، إلى جامعة كبرى، وأضيفت إليه عدة هيئات جديدة. كما أطلقت البعثات الأزهرية إلى كل أنحاء العالم. ولكن هذا التوسع الإسلامي كان ككل شيء آخر قام به عبد الناصر: إسلام تسيره الدولة. في مقابل كل إنجاز قدمه عبد الناصر لمصر، كان على مصر أن تنحدر خطوة أخرى في انصياعها لإرادة الدولة. في مقابل استقلال القرار والتصدي للإملاءات الخارجية، فرضت الدولة على المصريين حكم الأجهزة الأمنية؛ في مقابل مجانية التعليم، سيطرت الدولة على كل الحقل التعليمي؛ في مقابل النهوض الصناعي وتوفير العمل للجميع، تحكمت الدولة في الاقتصاد كله؛ وفي مقابل تطوير الأزهر وتنميته، كان على الأزهر أن يصبح أداة في يد الدولة.

من زنزانته في ليمان طرة أحياناً، ومن سرير المستشفى في أحيان أخرى، رأى قطب عواقب النظام الناصري ولم ير إنجازاته. رأى زعيماً متألهاً، ثقافة اشتراكية تزاحم ثقافة الإسلام، ودولة تكاد تضع نفسها في موضع الخالق، الرازق، المدبر. ولم تكن متغيرات الحياة المصرية المتسارعة وحدها ما رسب القطيعة النفسية بين قطب ونظام الحكم، بل أيضاً بعض ما عاشه داخل أسوار السجن. ففي أول يونيو/حزيران 1957، اعتصم المعتقلون الإخوان في زنازينهم بعد خلاف بينهم وإدارة السجن. فما كان من حراس السجن إلا أن اقتحموا الزنازين وأطلقوا نيران أسلحتهم عشوائياً على المعتقلين. عندما انتهت المجزرة، التي شهد قطب أحداثها، كان هناك 23 قتيلاً و46 جريحاً من الإخوان المسلمين. يومها بدأت القطيعة بين قطب والدولة الناصرية، بل بينه وبين كل الدول؛ القطيعة التي جاءت في النهاية بـ "معالم في الطريق". في 1964، أفرج النظام عن سيد قطب بعد أن تعرض لتدهور جديد في وضعه الصحي، وتدخل لصالحه الرئيس العراقي عبد السلام عارف، الذي كان أحد المعجبين به. وفي العام نفسه، نشر كتاب قطب "معالم في الطريق" بمدينة القاهرة. ويقال إن هيئة الرقابة المصرية قررت منع الكتاب، ولكن عبد الناصر أصدر أمراً بنشره.

في هذا الكتاب الصغير نسبياً وبالغ التأثير، قال قطب إن الإسلام لا يتحقق بالإيمان بالله رباً خالقاً وحسب، بل لابد أيضاً أن يشمل الإيمان بالله حاكماً ومسيراً، ومصدراً للتشريع والقيم. مستعيراً بعضاً من موضوعات وأفكار المودودي المبكرة، أطلق قطب على هذا المفهوم للعقيدة "الحاكمية". وبانطلاقه من هذا التصور، أكد قطب على أن "العالم كله يعيش جاهلية من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها ... هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية وهي الحاكمية؛ إنها تسند الحاكمية إلى البشر". وطبقاً لقطب، فإن "كل ما حولنا جاهلية، تصورات الناس وعقائدهم، عاداتهم وتقاليدهم، موارد ثقافتهم، فنونهم وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم، حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية، ومراجع إسلامية، وفلسفة إسلامية، وتفكيراً إسلامياً، هو كذلك من صنع الجاهلية".([27]) شجب قطب ثقافة الانتماء القومي، وأعلن أن جنسية المسلم هي عقيدته، ودعا إلى أن تكون العقيدة هي نقطة البداية لكل العمل الإسلامي. هكذا كانت الدعوة إلى الإسلام في مكة، وهكذا لابد وأن تكون في عصر عادت فيه الجاهلية للهيمنة على الحياة.

ثمة شعور عارم بالاغتراب يحيط بنصوص "المعالم" وكتابات قطب اللاحقة؛ وهو اغتراب عن العالم بمجمله، وليس فقط عالم مصر الناصرية. هذا هو ابن العالم الحديث بامتياز، ابن التعليم الحديث، الثقافة الحديثة، الدارس لمذاهب الأدب الحديث، يعلن انقلابه على الحداثة. ولكن إحساس قطب الطاغي بالاغتراب عن العالم الحديث هو في جوهره موقف حديث تماماً. من دعوته إلى تحرير الإنسان من الظلم والاستغلال والاستبداد في "العدالة الاجتماعية"، إلى دعوته إلى التحرير الشامل للإنسان في "معالم في الطريق"، كان قطب قد قطع طريقاً طويلاً. على هذا الطريق، كانت علاقة قطب بعالم يفتقد إلى مرجعية عليا متسامية، عالم يسيطر عليه استبداد العقل الإنساني، تزداد تأزماً. ولم يكن غريباً بالتالي أن يبدأ قطب "معالم في الطريق" بـ "تقف البشرية اليوم على حافة الهاوية"؛ البشرية ككل، وليس مجتمعاً محدداً منها. ولكن المشكلة أن قطب لم يتحدث كفيلسوف حديث، لم يستخدم لغة هايدجر وسارتر، بل استخدم لغة تنتمي إلى حقل دلالي محدد، لغة الأشعري والإسفرائيني وابن تيمية. تحدث قطب كمتكلم إسلامي جديد وبلغة العقيدة الإسلامية، وهو ما لم يكن مؤهلاً له بالضرورة.

حمل "معالم في الطريق" أحكاماً شاملة وصارمة، عبرت عنها لغة يقينية تفتقد إلى الحذر والنسبية التي ميزت النصوص والمواقف السنية العقدية. وكانت أحكامه ولغته أقرب إلى أحكام ولغة الخوارج، منها إلى التيار السني العام. لم يقل قطب بتكفير الناس، ولا حتى بكفر الأنظمة والحكام، وقد أنكر هو شخصياً أنه قصد تكفير أحد. وعندما أقر عبد الناصر نشر الكتاب ليس ثمة ما يشير إلى أنه رأى فيه موقفاً تكفيرياً. بل إن كمال الدين حسين، عضو مجلس قيادة الثورة وأحد الوزراء السابقين النافذين، الذي كان قد ترك الحكم لاختلافه مع عبد الناصر، بلغ إعجابه بكتاب قطب أن بادر إلى شراء عدد من نسخه وتوزيعه على أصدقائه. وقد أكد كمال الدين حسين فيما بعد أنه هو أيضاً لم يفهم من الكتاب موقفاً تكفيرياً. ولكن الحقيقة أن المنطق الداخلي لنص قطب كان يؤدي لا محالة إلى التكفير. كتب "معالم في الطريق" بلغة عربية آسرة، بقلم أديب محترف، كتب بلغة غاضبة لم تلتزم التقاليد الإصطلاحية للجدل العقدي الإسلامي. ما كان يحتاجه "معالم في الطريق" ليفسر تفسيراً تكفيرياً كان سياقاً جديداً، سياق ترتفع فيه حدة الغضب ويتزايد فيه الابتعاد عن التقاليد العقدية السنية. ولم تمر شهور على نشر الكتاب حتى ولد ذلك السياق، متوجاً بإعدام صاحب "المعالم".

منذ نهاية الخمسينات، وبينما أغلب الأخوان في السجون، كانت عناصر إخوانية خارج السجن تحاول التكتل سراً. أغلب هذه المحاولات كانت تسعى لرعاية أسر المساجين والمعتقلين؛ ولكن بعضها حركته فكرة الانتقام من عبد الناصر ونظامه. وفي 1963، التقى تنظيمان إخوانيان صغيران معاً، الأول يقوده شاب جامعي اسمه علي عبده عشماوي، والآخر يقوده تاجر حبوب من قرية بمحافظة دمياط هو عبد الفتاح إسماعيل. وتعود صلة كل من عشماوي وإسماعيل بالإخوان إلى ما قبل حل الجماعة في 1954. اتصلت قيادة هذا التنظيم السري الصغير بالسيدة زينب الغزالي، التي كانت تدير جمعية خيرية ثقافية باسم "جمعية السيدات المسلمات" وتربطها بأوساط الإخوان صلات عائلية وثيقة، بما في ذلك منزل المرشد العام حسن الهضيبي وشقيقات سيد قطب، كما بأوساط النخبة المصرية. أعطت السيدة الغزالي لنفسها دوراً قيادياً، وأكدت لعشماوي وإسماعيل دعم المرشد العام لمشروع إعادة بناء تنظيم إخواني. ولكن العديد من الشخصيات الإخوانية، بما في ذلك فريد عبد الخالق، الذي كان على صلة وثيقة بالمرشد الهضيبي آنذاك، ينفي نفياً قاطعاً أن المرشد أقر أو دعم فكرة بناء تنظيم إخواني سري في ذلك الوقت.

كان هذا التنظيم يبحث لنفسه عن رمز أو قائد من الشخصيات الإخوانية التي يمكن أن تضفي على العمل الشرعية. وبعد إخفاق محاولة السيدة الغزالي إعطاء القيادة لعبد العزيز علي، أحد شخصيات الحزب الوطني القديم والوزير في حكومة الثورة الأولى، استقر الرأي على الاتصال بسيد قطب. كانت السيدة الغزالي قد عملت على تزويد التنظيم بكتابات سيد قطب، التي ساعدت شقيقاته على إحضارها من سجنه. وما أن أفرج عن قطب حتى عرض عليه علي عشماوي وعبد الفتاح إسماعيل قيادة التنظيم السري؛ فلم يتردد قطب في القبول. ولكنه عمل في الوقت نفسه على تحويل توجه التنظيم من الانتقام من عبد الناصر ومحاولة الانقلاب على النظام إلى نشر العقيدة الصحيحة كما رآها، وعمل بالتالي على إعادة تثقيف عناصر التنظيم على هذا الأساس. كان قطب يرى أن عملية التحول إلى الإسلام هي عملية طويلة وتتطلب بناء عقدياً راسخاً، قبل التفكير في السيطرة على نظام الحكم. العنف الوحيد الذي وافق قطب عليه هو إمكانية الرد على النظام بالسلاح إن حاولت أجهزته الاعتداء على الإخوان من جديد. ولذا فقد أقر قطب تدريب عناصر التنظيم على

السلاح، وأقر تخزين السلاح والمتفجرات، كما أقر خطة لاغتيال قيادات من النظام وتخريب مؤسسات الكهرباء في حال تعرض التنظيم لحملة أمنية.([28])

في صيف 1965، وفي ظل تنامي التنافس بين مراكز قوى النظام وأجهزة الدولة الأمنية، أطلقت الشرطة العسكرية، بتوجيه من مكتب المشير عبد الحكيم عامر قائد الجيش، حملة واسعة النطاق لملاحقة نشاطات الإخوان المسلمين السرية. لم يكن الأمن الداخلي من مهمات القوات المسلحة، ولم يكن لدى السيد شمس بدران مدير مكتب المشير، الذي أشرف على تلك الحملة، فكرة واضحة عما كان يبحث عنه. ولكن بدران أراد من الحملة تعزيز موقع المشير عامر في النظام، الموقع الذي تعرض للاهتزاز منذ انهيار الوحدة المصرية – السورية قبل أربعة أعوام. وسرعان ما كشفت الاعتقالات العشوائية عن التنظيم السري الذي كان يقوده قطب. في الأيام القليلة التي سبقت اعتقاله، ألغى قطب خطة الاغتيالات والتفجيرات التي أقرها مسبقاً، بعد أن تيقن من عجز التنظيم عن إحداث أثر يذكر في وضع الحكم واستقراره. وبالرغم من إدراكه بأن اعتقاله، ومن ثم إعدامه، هي مسألة وقت، فقد رفض مغادرة البلاد بأية حال من الأحوال. كان المفكر الأديب الذي تحول إلى زعيم لتنظيم سري يبحث عن شهادته الأخيرة على العالم، الذي سبق وأن أدانه بكل جوارحه ودعا إلى تكريس حالة من القطيعة الشعورية معه.

شملت الاعتقالات الآلاف من الإخوان، وأسرهم، ومن له علاقة بهم من قريب أو بعيد، سواء من أعضاء التنظيم السري الجديد أو الإخوان السابقين. بل وشملت عناصر من الجمعية الشرعية وجماعة التبليغ التي لم تكن هيئات سياسية ولا هي استهدفت في السابق من قبل النظام. كما شملت رشاد مهنا الوصي السابق على العرش، وفؤاد سراج الدين الزعيم الوفدي الكبير. كان السجن الحربي هو موقع التحقيقات، وكانت القضية في عهدة المباحث الجنائية العسكرية والبوليس الحربي، وليس المؤسسات القضائية المدنية. وفي غياب أية ضوابط قانونية، وبالرغم من أن علي عشماوي قدم اعترافاً كاملاً على كل صغيرة وكبيرة، فقد استخدم المحققون وسائل تعذيب بشعة، مما أدى إلى وفاة عدد من المعتقلين تحت التعذيب. كانت وصمة كبيرة ضد نظام قومي عربي كبير، نظام معاد للإمبريالية ومدافع عن وحدة العرب واستقلالهم. وجاءت نتائج المحاكمة لتضيف وصمة جديدة في سجل النظام.

حوكم المتهمون أمام محكمة عسكرية ترأسها الفريق الدجوي. وانتهت إلى إصدار أحكام بالإعدام على قطب وعبد الفتاح إسماعيل ومحمد يوسف هواش، رفيق قطب السابق في السجن وأحد مريديه. كما حكم بالإعدام على ثلاثة آخرين، خفف الحكم عنهم فيما بعد إلى السجن المؤبد. وبالرغم من التدخلات العربية والإسلامية، والتظاهرات الاحتجاجية خارج مصر، أصر النظام على إعدام قطب ورفيقيه. وقد أعدم الثلاثة بالفعل في صيف 1966، قبل عام واحد فقط على حرب 1967 المدمرة. كان هناك تنظيم سري وكانت هناك خطط اغتيالات وتفجيرات بلا شك. ولكن أحداً لم يقم بعمل يسوغ أحكام الإعدام. بل إن يوسف هواش لم يقم بأي عمل قط، ولا حتى المشاركة في التنظيم الجديد؛ كل جرمه تلخص في علاقته القديمة والوثيقة بسيط قطب. وإذا وضعت هذه الأحكام إلى جانب سياسة التعذيب، واعتقال الآلاف سنوات طويلة بلا محاكمة، فليس من الصعب تصور الأثر الذي تركته قضية تنظيم 1965 على العلاقة بين الإسلاميين وحكم عبد الناصر.

خلال السنوات القليلة التالية، انتشرت بين صفوف المعتقلين الإسلاميين – من إخوان وغير إخوان – أفكار التكفير. ويشير انتشار موضوعة التكفير بين معتقلي سجن القناطر وليمان طرة، الذين احتك بعضهم بسيد قطب من قبل، إلى أثر أفكار قطب عليهم. في أجواء الاعتقال اليائسة،

دفعت مقولات "معالم في الطريق" إلى نهاياتها المنطقية. وقد حاولت الدولة مواجهة اتجاهات التكفير بجلب علماء أزهريين لإلقاء محاضرات في السجون ومناقشة المعتقلين في معتقداتهم. ولكن علماء الأزهر الذين تعاونوا مع النظام فقدوا في نظر المساجين، وربما الكثيرين غيرهم، الكثير من المصداقية. في النهاية، جاء التصدي الأقوى والأكثر فاعلية لاتجاهات التكفير من الإخوان أنفسهم، وبالذات من مرشدهم العام، حسن الهضيبي.

اعتقل الهضيبي من جديد في صيف 1965، وبالرغم من عدم توجيه تهمة ما له فقد أرسل إلى سجن طرة. ونظراً لتقدم سنه ومرضه، فقد كان يقضي معظم الوقت في مستشفى السجن، حيث أمكن لبعض الإخوان مقابلته من وقت لآخر. وسرعان ما أبلغ الهضيبي بانتشار اتجاهات التفكير واستنادها إلى أفكار قطب؛ فأمر بتشكيل لجنة من أهل العلم بين المساجين الإخوان لكتابة رد تفصيلي على موضوعات التكفير ومقولات دعاته. الرد، الذي كتب الهضيبي بعضاً منه وأقره في صيغته الأخيرة، هو ما سينشر بعد ذلك باسمه في كتاب عنوانه "دعاة لا قضاة". في هذا النص بالغ الأهمية، قال الهضيبي إن الحاكمية ليس مفهوماً قرآنياً، ولم يرد في آيات الذكر الحكيم أو في الأحاديث النبوية الصحيحة.([29]) وأكد على التزام الإخوان الموقف العام لأهل السنة القاضي بأن من نطق بالشهادة يعتبر مسلماً، وأنه ليس لمسلم البحث في صدق شهادته، وأن المسلم لا يكفر بعمل. كما أشار إلى أن الجهر بالمعاصي وشيوعها في المجتمع لا يجيز الحكم على عموم الناس بخروجهم من الإسلام إلى الكفر. وقد ساعد انتشار مخطوطة هذا النص في أوساط المعتقلين على كسر موجة التكفير، وإن لم يقض عليها قضاء كاملاً. وليس هناك من شك في أن مبادرة الهضيبي قد حمت الإخوان المسلمين من الانحدار إلى هاوية التطرف، وساهمت مساهمة كبيرة في تأسيس شعبيتهم من جديد في عقد السبعينات.

مثلت الستينات ذروة صعود دولة ما بعد الاستعمار المباشر في أغلب بلدان العالم الإسلامي. في مصر، باكستان، الجزائر، وأندونيسيا، وعدت الدولة شعبها بالتنمية والرفاه، باستقلال القرار الوطني، ومواجهة المخاطر الخارجية. وطلبت الدولة من الشعب الولاء والقبول بالمحافظة على الاستقرار حتى بوسائل السيطرة الأمنية. ولكن ما إن حلت نهاية الستينات، حتى كانت دلائل أزمة الدولة بادية في أغلب المجالات، ولم يعد ممكناً أن تبقى الأوضاع على ما هي عليه. طرحت الأزمة سؤال شرعية دولة الاستقلال وجدوى السكوت عن سيطرتها ووسائلها القمعية، وأخذت الدولة في مواجهة تحديات داخلية متزايدة. أحد أكبر هذه التحديات كان التحدي الإسلامي السياسي. والمدهش، أن مصر، التي شهدت أكبر عملية قمع وتصفية للقوى الإسلامية، كانت الساحة التي ستشهد أول بوادر الصعود الإسلامي السياسي!

الفصل السابع: إغلاق الدائرة

بين الخامس والعاشر من يونيو/حزيران 1967، خاضت مصر وسوريا والأردن واحدة من أقصر الحروب في تاريخ العرب وتاريخ الصراع العربي – الإسرائيلي كله. الحرب، التي بدأت بضربة إسرائيلية شاملة لسلاح الجو المصري ومطاراته، انتهت بخسارة عربية مؤلمة. عندما أعلن وقف إطلاق النار، كانت القوات الإسرائيلية تقف على الجانب الشرقي من قناة السويس، بعد أن احتلت في طريقها قطاع غزة وكل شبه جزيرة سيناء، وتركت الجيش المصري، أكبر الجيوش العربية، قوافل مدمرة من العتاد المبعثر على صفحة الصحراء، وآلاف الجنود القتلى أو الأسرى. سيطرت القوات الإسرائيلية على مرتفعات الجولان السورية، ومدينة القدس والضفة الغربية من الأردن، مكملة بذلك احتلال كل فلسطين. المذهل في حرب يونيو/حزيران لم يكن فقط حجم الهزيمة العربية، بل كان أيضاً مفاجأة الهزيمة. لم يكن لدى الرأي العام العربي ولو حتى ذرة من توقع تلك الهزيمة؛ بل إن الحكومات العربية أوحت لشعوبها قبل الحرب بأنها في طريقها إلى النصر. خلال الأسابيع الأخيرة من مايو/أيار، تدفقت الجيوش العربية على خطوط التماس مع الدولة العبرية في استعراضات عسكرية صاخبة بشوارع المدن. كانت سورية قد تعرضت لعدوان إسرائيلي مستمر لعدة أسابيع، وهو ما دفع مصر للتحرك لردع العدوان على سورية. ولحرصها على المشاركة في الجهد العربي العسكري، سارعت العراق والسعودية والجزائر إلى إرسال وحدات من جيوشها إلى جبهات الحرب. وحتى في ساعات المعركة الأولى، وقد اتضح للحكومات العربية المأزق العسكري الذي هوت إليه، كانت إذاعات القاهرة وعمان ودمشق لم تزل تذيع بيانات لا أساس لها من الصحة حول خسائر العدو.

كانت هزيمة على كل المستويات، هزيمة عسكرية ومعنوية، طالت إحساس العرب بالكرامة وآمالهم في تبوء المكانة التي يستحقونها على المسرح العالمي. وبالرغم من أن الملايين من الفلسطينيين وجدوا أنفسهم تحت الاحتلال الإسرائيلي، وأن الأردن خسر مدينة القدس بكل ما تعنيه للعرب والمسلمين، وأن القوات الإسرائيلية باتت على مسافة قصيرة من دمشق، فلم يكن هناك شعور بالهزيمة يماثل شعور المصريين بها. لم تكن مصر أكبر الدول العربية وحسب، بل إن العرب، حتى أولئك المعارضين لعبد الناصر، باتوا يعتبرونها أباهم وأمهم والمسؤول عن حمايتهم في الملمات. وقد أدرك عبد الناصر عمق مأزقه؛ مما أدى به إلى إلقاء خطاب التنحي عن الحكم في مساء التاسع من حزيران/يونيو والحرب لم تنته رسمياً بعد. ومهما قيل عما عاشته مصر بعد ذلك الخطاب، فمن المؤكد أن المظاهرات الشعبية الهائلة التي انطلقت مطالبة ببقاء الرئيس كانت تعبيراً حقيقياً عن رفض المصريين للهزيمة. أراد المصريون أن يقولوا للعالم: إن كانت الهزيمة قد قصد بها معاقبة عبد الناصر على سياساته الاستقلالية، فإن شعبه يقف معه. وأرادوا أن يقولوا لعبد الناصر إنه كما أخذ البلاد إلى الحرب والهزيمة فعليه أن يبقى في موقعه حتى يرد لها الاعتبار.

في مارس/آذار من العام التالي، وفيما مصر تعيد بناء جيشها وخطوط دفاعها، صدرت الأحكام في قضايا التقصير الموجهة ضد قادة سلاح الجو المصري. واعتبر المصريون أن الأحكام لم تكن بمستوى الإهمال والهزيمة التي وقعت، فانطلقت مظاهرات صاخبة في أنحاء البلاد تطالب بإعادة محاكمة المقصرين. وقد برزت في تلك المظاهرات شعارات إسلامية للمرة الأولى. لم يكن أصحاب تلك الشعارات من الإخوان المسلمين؛ كانوا في الحقيقة يعبرون عن لجوء مصري عام إلى

الإيمان في لحظة الأزمة الفادحة التي ألمت بمصر والعرب. لاحظ عبد الناصر مؤشرات إحياء الروح الإسلامية في البلاد، وربما ظن أن بإمكانه توظيفها في مواجهة أعباء الهزيمة والاستعداد للحرب من جديد. أخذت خطابات عبد الناصر للجنود في الجبهة تأخذ سمة إسلامية؛ تدعوهم إلى الثقة بالله والاعتماد عليه. وبدأ تنظيم قوافل توعية للجيش تضم علماءَ أزهريين ودعاة من منطقة القناة والمناطق الأخرى. أحد هؤلاء كان الشيخ حافظ سلامة، إمام أحد مساجد مدينة السويس، الذي سيلعب دوراً هاماً في الدفاع الشعبي عن المدينة في حرب أكتوبر/تشرين أول 1973. وقد أظهرت الدولة اهتمامها بالمسألة الدينية بتشجيعها حشود المسلمين والمسيحيين على الذهاب إلى كنيسة الزيتون الواقعة بشارع سليم الأول بمدينة القاهرة، عندما أشيع في ربيع 1969 أن السيدة العذراء تظهر للحظات في الكنيسة.

بيد أن بروز المقاومة الفلسطينية والتفاف الجماهير العربية والإسلامية حولها كان التطور الذي أشار بوضوح إلى التغير في موازين القوى بين الدولة العربية وشعبها. خلال فترة قصيرة من ظهور المقاومة الفلسطينية، أصبح واضحاً أن القوة الرئيسة بين قواها هي حركة فتح، وأنها القوة الأكثر جماهيرية واتساعاً. ولدت فتح في نهاية الخمسينات من صفوف الإخوان المسلمين الفلسطينيين. وفي فترات مختلفة من حياتهم، انتمى عدد كبير من مؤسسي فتح، مثل خليل الوزير (أبو جهاد)، محمد يوسف النجار (أبو يوسف)، وصلاح خلف (أبو إياد)، للإخوان المسلمين. أما ياسر عرفات، فقد كان وثيق الصلة بالإخوان؛ بينما كان خالد الحسن (أبو السعيد) من قادة حزب التحرير.([30]) التقت هذه العناصر جميعاً على ضرورة تأسيس حركة تحرر وطني فلسطيني، على غرار جبهة التحرير الوطني الجزائرية، يجمع أعضاءها هدف التحرير والاستقلال الوطني لا الانتماء الإيديولوجي. وفي مطلع 1965، بدأت فتح نشاطها العسكري ضد الدولة العبرية متخذة من سوريا مركزاً لها. وفيما عدا دمشق، كانت الصورة التي تكونت لفتح في عمان والقاهرة صورة سلبية، إما بسبب الخلفية الإخوانية لمؤسسيها أو بسبب رغبة دول المواجهة العربية في استتباب الأمن على الحدود بينها وبين الدولة العبرية. وربما ساهمت عمليات فتح في ازدياد التوتر على الجبهة السورية، ومن ثم دخول مصر لحماية سورية، واندلاع حرب يونيو/حزيران 1967.

ما أن وقعت الهزيمة العربية، حتى أدركت قيادة فتح حاجة العرب الحيوية لقوة مقاومة للدولة العبرية. كما لاحظت ضعف النظام العربي الرسمي وعجزه عن التصدي للمقاومة. أخذت فتح في تأسيس قواعد لفدائييها في أغوار الأردن وشن هجمات محدودة على القوات الإسرائيلية على الجانب الفلسطيني من النهر. وفي مارس/آذار 1968، قرر فدائيو فتح الصمود في مواجهة قوة إسرائيلية أكثر عدداً وعتاداً، عبرت نهر الأردن بهدف تدمير قواعد الفدائيين. تحولت المعركة التي دارت يوماً واحداً فقط قرب بلدة الكرامة، والتي ساند فيها الجيش الأردني الفدائيين بقوة، إلى حدث أسطوري ألهب الجماهير العربية. وتدفق المتطوعون الفلسطينيون والعرب بالآلاف، ومن كل الاتجاهات، للالتحاق بصفوف فتح ومنظمات المقاومة الأخرى. لم تخف خلفيات قادة فتح الإسلامية عن الإسلاميين العرب. وكانت علاقة ودية قد جمعت بين خليل الوزير (أبو جهاد) والزعيم الإخواني السوري عصام العطار أثناء إقامة الاثنين في بيروت في مطلع الستينات. وفي غيبة القيادة المصرية للإخوان، كان العطار يترأس مكتب التنسيق بين تنظيمات الإخوان المسلمين في البلاد العربية، وهو ما أهله للعب دور هام في تحديد السياسات المشتركة لتنظيمات الإخوان المسلمين. وعندما بدأ صعود المقاومة بعد معركة الكرامة، اجتمع مكتب التنسيق بقيادة العطار، واتخذ قراراً بمشاركة الإخوان في المقاومة تحت مظلة فتح. رحبت فتح بالمشاركة الإخوانية وأسست عدة قواعد

للإسلاميين في مناطق مرو والرفيد وحرثا والعالوك في الأردن، عرفت في أوساط فتح حينها بقواعد الشيوخ. وقد استقبلت تلك القواعد متطوعين إسلاميين بالمئات من الأردن وسوريا والسودان وغيرها، أبلوا جميعاً بلاء حسناً في عمليات المقاومة. بعضهم، كالسوري مروان حديد، سيلعب دوراً مهماً بعد ذلك في تصاعد العنف الإسلامي في سوريا. أما الإخواني الفلسطيني عبد الله عزام، فسيبرز كأحد العناصر الإسلامية الرئيسة في الجهاد الأفغاني.

كان يمكن لحركة المقاومة الفلسطينية أن تمتص الكثير من الغضب الشعبي وتوجهات الإحياء الإسلامي. وعندما فتح لها عبد الناصر أبواب القاهرة وبسط حمايته عليها كان هذا بالتأكيد ما يتصوره. في سبتمبر/أيلول 1970، انفجرت المعارك في الأردن بين قوى المقاومة وقوات الحكومة الأردنية فيما سيعرف بعدها بـ "أيلول الأسود". دعا عبد الناصر إلى قمة عربية طارئة في القاهرة لإيجاد حل للخلاف بين الطرفين ووضع حد للقتال. وبعد ساعات من نهاية المؤتمر، توفي عبد الناصر جراء أزمة قلبية قاتلة. وبوفاته انتهت مرحلة من تاريخ مصر والعرب وبدأت أخرى. لم يكن السادات، خليفة عبد الناصر في رئاسة مصر، يتمتع بالثقل العربي نفسه. وبالرغم من أنه وعد بالسير على خطى سلفه، إلا أن بوصلته السياسية لم تكن تؤشر في اتجاه بوصلة عبد الناصر.

في صيف 1971، شن الجيش الأردني حملة واسعة ضد قواعد الفدائيين في أغوار نهر الأردن والمرتفعات الشمالية، انتهت بإخراجهم نهائياً من البلاد. وقد اختارت القيادة الفلسطينية لبنان قاعدة بديلة؛ ولكن التوازنات الطائفية اللبنانية سرعان ما اشتعلت في حرب أهلية طاحنة، امتصت في دواماتها المقاومة الفلسطينية. كانت المقاومة الفلسطينية، ممثلة حينئذ بمنظمة التحرير الفلسطينية، قد أجرت تغييرات متلاحقة على سياستها بهدف الحصول على الاعتراف الدولي والدخول في العملية السياسية التي استهدفت إيجاد تسوية سلمية للقضية الفلسطينية. وقد ساهم غياب خطاب التحرير الكامل لفلسطين وتورط المقاومة في وحول الحرب الأهلية اللبنانية في إطفاء وهج المقاومة وانفضاض الجماهير العربية من حولها، ومن ثم في فتح الساحة على مصراعيها للقوى الإسلامية. وتُظهر الساحة المصرية، حيث بدأت بوادر الصعود الإسلامي السياسي قبل أي بلد آخر، التعقيد الكبير الذي ساهم في إطلاق الحالة الإسلامية من جديد.

واجه السادات منذ توليه الحكم مجموعة يسارية في جسم النظام المصري حاولت تحويله إلى رهينة لديها. كان السادات بطبعه يقف على يمين النظام الجمهوري، ولم تربطه بالقوى اليسارية فيه علاقة ود تذكر. وفي مايو/أيار 1971، انفجر الصراع بين الطرفين، واستطاع السادات التخلص نهائياً من خصومه والزج بهم في السجون. وأصبح السادات بذلك حراً في قيادة النظام إلى الاتجاه الذي يريد. ولكن مشكلته كانت لم تزل احتلال إسرائيل للأراضي المصرية والعربية، ومسؤولية مصر في الرد على هزيمة 1967. وخلال العامين التاليين، شهدت مصر موجتين هائلتين من التظاهرات الطلابية التي طالبت السادات بالتحرك لحسم المعركة مع المحتل الإسرائيلي.([31]) كان أغلب المحركين لهذه التظاهرات من العناصر الحزبية الشيوعية؛ ولكن طلاباً إسلاميين سرعان ما برزوا في مقدمة حركة الاحتجاج الطلابي. ففي يناير/كانون أول 1973 ولدت جماعة "شباب الإسلام" في كلية الهندسة بجامعة القاهرة. الجماعة الطلابية التي قادها عصام الغزالي، وائل عثمان، عدلي مصطفى، وسيد متولي عزازي، أصبحت بؤرة ونموذجاً لتحرر الطلاب الإسلاميين من الخوف، والمبادرة إلى العمل السياسي. وخلال أشهر قليلة، كان الطلاب الإسلاميون يسيطرون على معظم الجماعات الدينية التابعة لاتحادات الطلاب الرسمية في أغلب الجامعات المصرية.

ولم يكن هذا الحراك الجامعي بدون روافد من خارج الجامعة. أحد الشخصيات الإسلامية بالغة التأثير آنذاك، كان الشيخ محمد الغزالي، المولود بالبحيرة في 1917 والذي أنهى دراسته الأزهرية في 1941. كان الغزالي عضواً نشطاً في حركة الإخوان المسلمين، وقد اعتبر نفسه دائماً تلميذاً لمدرسة محمد عبده ورشيد رضا، ولحسن البنا. ولكن الغزالي فصل من الهيئة التأسيسية للإخوان المسلمين بسبب وقوفه ضد المرشد الهضيبي خلال فترة الخلافات الإخوانية الداخلية حول الموقف من النظام الانقلابي الجديد في 1954.([32]) كان الغزالي خطيباً مؤثراً، وكاتباً غزيراً، اتسمت آراؤه بالتجدد ومحاولة استيعاب متغيرات العصر؛ وكان عالماً مسيساً بكل جوانحه. وصل الغزالي إلى منصب مدير الدعوة بالأزهر ووكيل وزارة الأوقاف، وحافظ على علاقة طبيعية مع الحكم حتى في أشد لحظات عصر عبد الناصر عنفاً. بادر الغزالي، بدعم جماهيري تطوعي واسع، إلى إعادة تأهيل مسجد عمرو بن العاص، أول مسجد بني بمصر وأكبر مساجدها على الإطلاق، بعد أن كان الإهمال قد ضرب جنباته. وتحولت صلاة الجمعة في المسجد، التي قادها الشيخ الغزالي وأمتها مئات الألوف من القاهريين، إلى مناسبة أسبوعية لإظهار عمق حركة الإحياء الإسلامي في مصر السبعينات.

وقد ساهمت الهيئات الإسلامية غير المسيسة مساهمة مهمة في عملية الإحياء الإسلامي. في حي المهندسين من القاهرة الكبرى، وفي مسجد أنس بن مالك، المركز الرئيس لجماعة التبليغ والدعوة، كان آلاف آخرون يلتفون حول الشيخ إبراهيم عزت. وكذلك كانت مساجد الجمعية الشرعية المنتشرة في أنحاء البلاد، والتي تجاوز عددها الألف مسجد. كما بدأت الاتحادات الطلابية تنظم معسكرات إسلامية في المدن الجامعية، يدعى إليها أمثال الغزالي وعزت وغيرهم من الشخصيات الإسلامية. ثم جاء إلى مشيخة الأزهر الشيخ د. عبد الحليم محمود، أحد أكثر شيوخ الأزهر تأثيراً في العصر الجمهوري. كان عبد الحليم محمود متصوفاً شاذلياً، وأزهرياً واصل دراسته العليا في باريس، يعرف العالم ويعي الإشكاليات التي كانت تواجه الإيمان الديني في العالم المعاصر. وقد أعاد عبد الحليم محمود كثيراً من الاحترام الذي كانت مؤسسة الأزهر العتيدة قد فقدته؛ دافع عن الإسلام والأزهر بكل الوسائل والطرق، كتابة ووعظاً ومحاضرة؛ وأطلق مشروعاً كبيراً للتوسع في التعليم الأزهري في كل مستويات التعليم، من المدرسة الابتدائية إلى الجامعة. وحتى صحيفة الأهرام، قلعة الصحافة الرسمية، لم تستطع تجاهل ما يحدث. وهو ما حدا بالصحيفة إلى أن تختار أحد صحفييها الشبان، فهمي هويدي، عضو الإخوان المسلمين السابق، ليحرر صفحة للفكر الديني التي تصدر في عدد الجمعة الأسبوعي واسع الانتشار. وسرعان ما تحولت الصفحة إلى منتدى فعال لمناقشة قضايا الإسلام المعاصر وتياراته.

لم يكن نظام حكم الرئيس السادات بالضرورة بعيداً عما يجري. فمنذ اشتباكه مع الدوائر اليسارية في الدولة بعد أشهر من توليه رئاسة الجمهورية، عمل السادات على تصفية نفوذ اليسار المصري في الجامعة وفي مؤسسات الدولة الإعلامية والثقافية. ولكن السادات سرعان ما أدرك أن مشكلة انتشار اليسار ونفوذه كانت أكبر مما ظن في البداية. ويعتقد أن السادات اشتكى لصديقه محمد عثمان إسماعيل، محافظ أسيوط، سيطرة اليسار على الثقافة والإعلام، ونشاطه الواسع في الجامعات المصرية. فأشار إسماعيل على السادات أن يفسح مزيداً من المجال للإسلاميين، لأن الإسلاميين وحدهم من يستطيع تقويض نفوذ اليسار. جاء السادات بمحمد عثمان إسماعيل رئيساً للجنة النظام في الاتحاد الاشتراكي، الحزب الوحيد في البلاد، لينفذ السياسة التي اقترحها. ولفترة من الزمن في منتصف السبعينات، لم يصمت النظام عن النشاطات الإسلامية المتزايدة وحسب، بل إن

السادات نفسه أخذ في طرح صورة جديدة له، صورة الرئيس المؤمن، الحريص على الصلاة في أوقاتها، حارس قيم العائلة والمدافع عنها. وقد عاد إلى مصر من المهجر، متحالفاً مع السادات، عالم أزهري بالغ التأثير هو الشيخ محمد متولي الشعراوي. ولعدة سنوات، تحولت أحاديث الشيخ شعراوي وتأملاته إلى برنامج يشاهده الملايين عبر شاشات التلفاز المصري الرسمي.

بيد أن السادات كان يعرف أن عبد الناصر لم يورثه أرضاً محتلة وحسب، بل أورثه أيضاً آلافاً من الإخوان المسلمين المعتقلين أو المحكومين في السجون. وكان السادات يدرك أن مشكلة الإخوان زرعت إحساساً عميقاً بالظلم في صفوف المصريين العاديين. منذ ما بعد حركة مايو/آيار 1971، التي قضى السادات بها على خصومه في نظام الحكم، بدأت الدولة في الإفراج عن بعض الشخصيات الإخوانية، خاصة أولئك الذين اعتقلوا بلا أحكام أو من كانوا قد أنهوا سنوات أحكامهم، مثل المرشد المستشار حسن الهضيبي والمحامي عمر التلمساني. في أكتوبر/تشرين الأول 1973، خاضت مصر وسوريا حرباً جديدة ضد القوات الإسرائيلية التي تحتل أراضي البلدين في سيناء والجولان. عبر الجنود المصريون قناة السويس والمواقع الإسرائيلية في خط بارليف بصيحات الله أكبر. وقد وافقت الحرب شهر رمضان المبارك مما أضفى عليها طابعاً إسلامياً قوياً. وعندما نجحت القوات الإسرائيلية في الوصول إلى مدينة السويس، لعب الشيخ حافظ سلامة، إمام أحد مساجد المدينة، دوراً فاعلاً في حشد المقاومة الشعبية وهزيمة الإسرائيليين. وهو ما أبرزته وسائل الإعلام المصرية، ودفع السادات لمنحه نجمة سيناء، ميدالية الشجاعة والبطولة في التقليد المصري الوطني. لم تنته الحرب بانتصار عربي حاسم، ولكن نجاح القوات المصرية في اقتحام قناة السويس والتمركز على الجانب الشرقي من القناة، وخوض المصريين والسوريين سلسلة من معارك الدبابات الطاحنة، أعادت الاعتبار لجيشي ونظامي البلدين. عزز السادات بالحرب شرعية حكمه، أصبح أكثر ثقة في التعامل مع الشأن الداخلي، وبدأ مشروعه لصبغ مصر بصبغته الخاصة.

في مطلع 1974، جمع كل من تبقى في السجون من الإخوان في سجن مزرعة طرة، حيث الظروف أفضل نسبياً من السجون والمعتقلات الأخرى. وبدأت الدولة، ممثلة بعدد من ضباط مباحث أمن الدولة، لاسيما الضابط فؤاد علام، التفاوض مع القيادات الإخوانية لإنهاء المشكلة برمتها. وقد توصل الطرفان إلى تفاهم غير مكتوب يلزم كلاً منهما بالتزامات محددة. تلتزم الدولة بالإفراج عن الإخوان جميعاً، بإسقاط القضايا ضدهم، بعودة المفرج عنهم إلى وظائفهم وأعمالهم، وبعدم التعرض لهم في نشر الدعوة إلى الإسلام بالكلمة والسماح لهم بالخطابة على منابر المساجد واللقاءات العامة. ويلتزم الإخوان من ناحيتهم بنبذ العنف، التوقف عن محاربة الحكومة، وعدم رفع السلاح في وجه الدولة. وبذلك أفرج عن الإخوان جميعاً وانتهت قضيتهم. ولكن إلى حين فقط! فالتفاهم، لسبب أو لآخر، لم يتضمن حلاً لوضع الإخوان السياسي. وستبقى هذه المسألة معلقة في فضاء الحياة السياسية المصرية لسنوات طويلة قادمة.

أضاف الإفراج عن الإخوان عاملاً بالغ التأثير إلى حالة الإحياء الإسلامي في البلاد. وبالرغم من أن الإخوان لم يتمتعوا بوضع حزبي سياسي شرعي، فقد غض النظام النظر عن بعض نشاطاتهم. أعاد الإخوان تنظيم أنفسهم، وبعد وفاة المرشد الهضيبي في نهاية 1974، انتخبوا المحامي الأستاذ عمر التلمساني لقيادة الجماعة. كان التلمساني شخصاً رقيقاً، مهذباً، وغير صدامي، تعلم الكثير من حقبة الصراع المنهكة بين الدولة والإخوان، وبذل كل جهد ممكن لتجنب تكرار تلك الحقبة. ولفترة من الزمن، احتمل السادات نشاطات الإخوان بدون أن يشعر بتهديد خاص. أعاد الإخوان إصدار مجلتهم "الدعوة"، التي أصبحت معبراً شبه رسمي عن توجهات

الجماعة. ثم أسست مجموعة من مثقفي الإخوان السابقين، بمبادرة من د. جمال الدين عطية، مجلة "المسلم المعاصر" في الكويت، التي سمح لها بالتوزيع في مصر، وتحولت إلى رافد هام لبناء عقل إسلامي مفكر ونقدي، وفكر إسلامي معتدل. وكان الاعتدال ضرورياً بلا شك؛ ذلك أن عودة الإخوان إلى الساحة المصرية لم تكن بلا تحديات، إذ رافقتها ظاهرة بالغة التشتت من التوجهات والمجموعات الصغيرة المتطرفة والتكفيرية.

أول هذه المجموعات بروزاً على الساحة المصرية كانت ما ستعرف بمجموعة الكلية الفنية العسكرية، التي قادها د. صالح سرية. كان سرية، فلسطيني الأصل، ضابطاً مسيساً في الجيش العراقي، شارك في عدد من الانقلابات العسكرية التي شهدها العراق في عقد الستينات؛ كما شارك في تأسيس جبهة التحرير الفلسطينية، إحدى المنظمات الفدائية الفلسطينية المبكرة. ترك سرية الجيش وواصل دراسته الجامعية حتى حصل على درجة الدكتوراه في علم النفس التعليمي؛ كما درس الحديث وعلومه في حلقات علمية إسلامية غير رسمية. وفي مطلع السبعينات، عندما التحق كخبير تعليمي بالمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم التابعة للجامعة العربية، كان سرية قد توصل لقناعة بأن أولوية العمل الإسلامي هو إقامة الدولة الإسلامية وليس النضال في فلسطين. تعرف سرية إلى عدد من الشبان المصريين ذوي النزعة الإسلامية الجهادية، أبرزهم كان كارم الأناضولي، الطالب في الكلية الفنية العسكرية، كلية إعداد نخبة الجيش المصري.

تأثر سرية بأفكار قطب، ويعتبر الكتيب الذي وضعه تحت عنوان "رسالة الإيمان" مثالاً على الكيفية التي تم بها فهم قطب فهماً عقدياً راديكالياً.([33]) قال سرية بكفر الأنظمة الحاكمة، وبجاهلية المجتمع، مقترباً إلى حد تكفير الكثير من عموم الناس. وبينما استخدم قطب مصطلح الجاهلية في شكل ثقافي عام، حرص سرية على تأصيل المصطلح بمفاهيم وأدلة عقدية. وبينما كان قطب يرى أن الطريق يبدأ بنشر مفاهيم العقيدة الإسلامية بين الناس، شرع سرية لاستخدام القوة بمفهومها الانقلابي لتأسيس الحكم الإسلامي. وفي 1974، وافق سرية مجموعة طلاب الكلية الفنية العسكرية من أتباعه على محاولة السيطرة على الكلية واستخدامها منطلقاً للانقلاب على النظام وتأسيس الجمهورية الإسلامية في مصر. كانت فكرة ساذجة تتسم بقدر كبير من المغامرة، ولم يكن مستغرباً أن تنتهي إلى الإخفاق. قبض على أغلب أعضاء التنظيم، وقدموا للمحاكمة، التي قضت بإعدام سرية وكارم الأناضولي وسجن آخرين.

بيد أن أشهر مجموعات السبعينات المتطرفة، كانت تلك التي قادها شكري مصطفى، والتي أطلقت على نفسها اسم "جماعة المسلمين" وعرفت على نطاق واسع باسم "جماعة التكفير والهجرة". سجن شكري مصطفى، خريج كلية الزراعة، مع الإخوان المسلمين في الستينات، وتأثر هو الآخر بأفكار سيد قطب. ولكن مصطفي خرج من السجن ليسم كل ما حوله بالكفر، إلا أولئك الذين آمنوا بتصوره الخاص للإسلام وانتظموا في صفوف جماعته. كان شكري مصطفى يتصور زمانه من خلال تصوره عهد الإسلام الأول، واعتقد أن واجب الفئة المؤمنة هو اعتزال مجتمع الكفر والجاهلية وإقامة مجتمع المدينة المؤمنة من جديد. وقد اتهم مصطفى وجماعته في 1977 باختطاف وقتل الشيخ د. حسين الذهبي، وزير الأوقاف وأحد علماء الأزهر الكبار. وبالرغم من إلقاء القبض على شكري مصطفى والعديد من أتباعه، ومن ثم إعدامه بعد محاكمة مثيرة، فإن قضية الشيخ الذهبي ما زال ينتابها الكثير من الغموض؛([34]) إذ ليس من الواضح لماذا قام شكري مصطفى بخطف وزير

الأوقاف وقتله في وقت لم يكن يكترث فيه بمصير الدولة ككل. بيد أن إعدام شكري مصطفى أدى في النهاية إلى تحلل تدريجي لجماعته.

لم تؤثر التيارات الراديكالية والمتطرفة تأثيراً كبيراً على نمو التيار الإسلامي العام. أصبحت إقامة صلاة عيدي الفطر والأضحى، التي نظمتها الجماعة الإسلامية في الجامعة في ميداني عابدين ومسجد مصطفى محمود، مناسبة لإظهار الوزن الكبير للتيار الإسلامي. وسرعان ما سيطر الطلاب الإسلاميون على أغلب الاتحادات الطلابية الجامعية. وقد ساهم نشر كتاب الهضيبي، "دعاة لا قضاة"، وتصميم إخواني لا يلين على العمل السلمي والالتزام بالميراث العقدي السني الوسطي، على كسر حدة تيارات التكفير وتهميشها. بدأ الإخوان في استقبال العديد من قيادات الجيل الجديد من طلاب الجامعات الإسلاميين. ومع نهاية السبعينات كان قادة طلابيون مثل عبد المنعم أبو الفتوح، عصام العريان، حلمي الجزار، وأبو العلا ماضي، قد أصبحوا أعضاء في الإخوان المسلمين. وسيبرز هؤلاء بعد ذلك بصفتهم زعماء نقابيين فاعلين، وقادة للجماعة. ولكن مجموعة من الطلاب الإسلاميين النشطين في جامعتي المنيا وأسيوط بجنوب البلاد رفضت الانتماء للإخوان، وعلى رأسهم ناجح إبراهيم وكرم زهدي. وقد عمل هؤلاء على تأسيس "الجماعة الإسلامية" كتنظيم إسلامي مستقل، قدر له أن يلعب هو الآخر دوراً حاسماً في تاريخ مصر والعنف الإسلامي الحديث.

لم تقتصر حركة الإحياء الإسلامي على مصر، وإن كانت مصر هي الأسبق. وقد شهد عقد السبعينات مظاهر نشاط إسلامي سياسي في كل أنحاء العالم الإسلامي، بما في ذلك بلدان مثل تركيا وتونس، التي كان يعتقد بأن السياسات العلمانية وحركة التحديث قضت على نفوذ الإسلام فيها قضاء مبرماً. ولئن كانت ولادة الحركات الإسلامية في حقبة ما بين الحربين العالميتين قد أشرت إلى ضعف مؤسسة العلماء وتمثيلها للدين وتكلمها باسمه، فإن حركة الإحياء الإسلامي الواسع في السبعينات والثمانينات قد أشرت إلى تشظي المرجعية الإسلامية. تعددت الأصوات والجماعات الناطقة بالإسلام تعدداً غير مسبوق، وتعددت بالتالي مناهج العمل والبرامج السياسية. وستتجلى حالة الإحياء الإسلامي خلال العقود الثلاثة التالية في المسارات الرئيسة التالية: الثورة الشعبية، الانقلاب العسكري، مقاومة الاحتلال الأجنبي، العنف الداخلي، العنف العالمي عابر الحدود، والعمل السياسي الديمقراطي. وكانت المفاجأة الكبرى أن يكون إنجاز الإسلاميين الأول والكبير ليس في مصر، حيث ولدت أولى الحركات الإسلامية، بل في إيران ذات الأغلبية الإسلامية الشيعية.

الفصل الثامن: ثورة الفقيه والشعب

كان يوماً غير عادي ذلك الذي عاشته العاصمة الإيرانية طهران في الأول من شباط/فبراير 1979، ليس فقط بالمقاييس الإيرانية، بل حتى بأي مقياس عالمي حديث. ازدحمت شوارع المدينة منذ الليلة السابقة بملايين من البشر، تدفق كثير منهم من المدن والقرى الإيرانية الأخرى، القريبة منها والبعيدة. وقد بدا أن الشعب الإيراني كله توحد في هذا الجسم الجماهيري الذي ربطته مواريث وآمال وشوق روحي وهو ينتظر عودة الإمام الخميني، الذي اختاره الشعب قائداً له، من المنفى. لم يعرف العالم منذ أزمنة بعيدة ثورة شعبية بهذا الحجم وهذه القدرة على الاستمرار، ولا عرف ثورة شعبية تلتف حول عالم فقيه، ولا ثورة شعبية يقودها رجل تجاوز السبعين من عمره. عندما برز الرجل من طائرته، كانت ملامحه تفيض بالتواضع والتصميم. وعندما سارت به العربة التي أقلته وسط ملايين البشر، بدا كأنه في الوسط الذي يعرفه ويرتاح إليه، وعندما أخذ في إلقاء كلمته للإيرانيين والعالم في مقبرة الشهداء ببهشت زهراء، تحدث بذات اللغة المذهلة التي ميزت خطابه منذ عقود: اللغة السهلة، المباشرة، الواضحة، والحاسمة في آن واحد. خلال الأيام العشرة التالية، أدار الخميني معركة الثورة ضد ما تبقى من النظام الشاهنشاهي بشجاعة وقدرة فائقة، إلى أن انتصرت الثورة وأخذت في بناء حكومتها. ولكن النتائج لم تتطابق دائماً مع الحلم!

مثلت الثورة الإسلامية في إيران إنجازاً كبيراً للقوى الإسلامية السياسية؛ إنجازاً لم يتوقعه أحد لا في العالم الإسلامي أو خارجه، لا في حجمه ولا في موقعه. قبل انفجار الثورة في مطلع 1978، لم تكن إيران قد وضعت على خارطة الإحياء الإسلامي السياسي. وكان النظام الذي انتصرت عليه الثورة واحداً من أقوى أنظمة العالم الإسلامي وأكثرها بطشاً وتأييداً من الدول الكبرى. وقد انتصرت الثورة بقدرتها على توحيد الشعب بقومياته وطبقاته وتياراته السياسية ضمن إطار إسلامي ونحو أهداف إسلامية واضحة. وانتصرت بدون أن تمارس القوى الشعبية أي قدر من العنف، بالرغم من العنف الهائل الذي وظفته الدولة لقمعها. خلف قصة الثورة الإسلامية في إيران، عدد من السرديات المتداخلة: الإحساس العميق بالواجب لدى العالم الفقيه ونزعته الاجتهادية؛ الملك الذي لم تسعفه قوة الدولة الحديثة وقدرتها على التحكم والسيطرة؛ رغبة إسلامية عارمة في النهضة واستعادة المكانة التاريخية؛ ونظام وسياسات دولية افتقدت العدل والتوازن.

ولد آية الله روح الله الموسوي الخميني، مثل البنا وقطب والمودودي، في العقد الأول من القرن العشرين، في 1902 على وجه التحديد، وفي قرية خمين بوسط إيران لأسرة من العلماء المسلمين الشيعة تقول بانتمائها لآل البيت.([35]) والده، مصطفى، الذي كان رجل دين هو الآخر، قتل في نزاع محلي بعد سبعة أشهر من ميلاد ابنه. وفي السادسة عشرة من عمره، توفيت والدته. كان الصبي قد تلقى دروسه الأولى في كتاب محلي تقليدي وفي مدرسة حكومية أولية؛ ثم غادر إلى مدينة آراك ليبدأ دراسته العلمائية على يد المجتهد الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي (1859-1936). وعندما انتقل اليزدي من آراك إلى قم، إحدى المراكز العلمية الرئيسة للمسلمين الشيعة الاثني عشرية، تبعه روح الله الخميني إلى قم. وهناك أنهى الخميني المراحل الثلاث للدراسة، مرتقياً إلى مرتبة الاجتهاد المستقل ولم يكن قد تجاوز الثلاثين من عمره بعد.

شهد الخميني السنوات الأخيرة من الدولة القاجارية والفوضى التي عاشتها إيران نتيجة لانهيار الحكم وطمع القوى الدولية. كما كان واعياً بالطريقة الانقلابية غير الشرعية التي استطاع بها عسكري مغمور هو رضا خان الاستيلاء على السلطة في 1921، ومن ثم القضاء على معارضيه وتأسيس حكم استبدادي جديد. وفي الثلاثينات، عندما بدأ رضا شاه، متأثراً بمصطفى كمال في تركيا، مشروعه التحديثي، الذي تضمن التشجيع على سفور المرأة وإحكام قبضة الدولة على المجتمع، أخذ آية الله الخميني بالإعراب عن معارضته سياسات الشاه. وقد تزايدت اهتمامات الخميني السياسية في الأربعينات، لاسيما بعد أن أطاحت قوات الحلفاء في 1941 برضا شاه لتعاطفه مع ألمانيا النازية واستبدلت به ابنه محمد رضا شاه. وكان الخميني من جديد شاهداً على تمزق إيران خلال سنوات الحرب الثانية وانقسامها بين أطماع الاتحاد السوفيتي من ناحية وبريطانيا وأميركا من ناحية أخرى.

من إبريل/نيسان 1951 إلى أغسطس/آب 1953، عاشت إيران مرحلة استثنائية من النهوض الوطني الاستقلالي. فبعد انتخابات برلمانية عادلة نسبياً، أصبح محمد مصدق رئيساً لوزراء حكومة تقودها الجبهة الوطنية المعارضة. ضمت الجبهة الوطنية عدداً من السياسيين الشعبيين الوطنيين المؤمنين بالحكم الدستوري والمعارضين للنفوذ الغربي في إيران. ولم يتجل النفوذ الغربي في البلاد كما تجلى في صناعة النفط، التي سيطرت عليها شركة النفط البريطانية، استخراجاً وتصفية وتسويقاً. عاش العاملون البريطانيون في جنوب إيران حياة السادة الحقيقيين، حيث لا نصيب للإيرانيين من ثروات بلادهم إلا خدمة السادة الغرباء. وفي مواجهة معارضة غربية هائلة ومعارضة من الشاه وحاشيته، قام مصدق بتأميم صناعة النفط. وقف الشعب وعدد من العلماء، على رأسهم المرجع الكبير آية الله كاشاني، إلى جانب مصدق وحكومته، وغادر الشاه البلاد. ولكن عملاء وكالة المخابرات المركزية الأميركية نجحوا، بالتعاون مع قطاعات موالية للشاه في الجيش، في الانقلاب على مصدق. عاد الشاه إلى الحكم، وبدأت حقبة مظلمة من تاريخ إيران الحديث، أصبحت السيطرة فيها على إيران لأجهزة الأمن والخبراء الأميركيين.

لم يلعب الخميني دوراً يذكر في حركة مصدق، إذ لم يكن معدوداً من كبار المراجع بعد. ولا حاول أي من العلماء الكبار، سواء من ساند مصدق أو عارضه، إقامة حكومة إسلامية. ويكمن السبب وراء الانخراط العلمائي المحدود في الحياة السياسية إلى الفكر الإسلامي الشيعي نفسه. ينتمي معظم العلماء الشيعة الإثني عشرية إلى المدرسة الأصولية، التي حققت انتصاراً حاسماً على خصومها من الأخباريين في نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر. يؤمن الأصوليون بالاجتهاد وبضرورة أن يرجع عامة الناس إلى العلماء المجتهدين لمعرفة شؤون دينهم. بينما يرفض الأخباريون الاجتهاد ويؤكدون على أن النصوص الموروثة عن النبي (صلى الله عليه وسلم) وأئمة الشيعة، كافية لتوضيح مسائل الدين في غيبة الإمام الثاني عشر، أو المهدي المنتظر. من جهة أخرى، لا يقبل الأخباريون أية ولاية للعلماء، ويؤمنون بأن الإسلام لا تقوم له سلطة وحكم شرعي إلا بظهور الإمام المهدي. وفي حين موافقتهم الأصوليين على عدم شرعية دولة لا يقودها الإمام المهدي، يعتقد الأصوليون بولاية محدودة للعلماء، سيما في شؤون القضاء والولاية على الأيتام والمسائل الحسبية، كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولهذا فقد ارتبط صعود المدرسة الأصولية بدور متزايد للعلماء؛ كدورهم في إلغاء امتياز التنباك الإيراني في نهاية القرن التاسع عشر، وفي الثورة الدستورية في إيران في 1906.([36]) بيد أن العلماء الأصوليين لا يقولون بالولاية المطلقة، أي بإمكانية قيام العلماء في غيبة الإمام المهدي بتأسيس الحكم الإسلامي. ولم يقل بـ "ولاية الفقيه"،

أي بإمكان أن ينوب الفقيه عن الإمام الغائب نيابة كاملة، إلا المولى أحمد النراقي (ت 1245هـ/1829). وحتى الإمام الخميني لم يعلن إيمانه بولاية الفقيه المطلقة إلا بعد حركة مصدق بعقدين.

بعودة الشاه إلى السلطة، أحكم النظام قبضته على الحكم والثروة، بقوة جهاز أمني باطش ودعم غربي واسع النطاق، تقف على رأسه الولايات المتحدة الأميركية. منعت الجبهة الوطنية من العمل السياسي، واعتقل المئات ممن شاركوا في حركة مصدق، وأعيد بناء النظام الاستبدادي. وفي 1957، أسست منظمة المخابرات وأمن الدولة، التي عرفت باسم السافاك، من دمج جهازي الاستخبارات العسكرية والمباحث الجنائية. في البداية، كان نشاط السافاك محدوداً بحماية الأمن الوطني بمعناه العام. ولكن شيئاً فشيئاً، تحولت السافاك إلى منظمة إخطبوطية تتخلل كل جوانب الحياة الإيرانية. في العام الذي أسست فيه السافاك، نشر كاتب إيراني في مجلة "ديبلومات" مقالاً بعنوان "ماذا يريد الشعب؟"، فاستدعاه العميد كياني، رئيس دائرة المطبوعات في السافاك. قال العميد للكاتب: "هل تعلم ماذا علق رئيسنا الجنرال تيمور بختيار على مقالك؟ لقد أمر أن نرسل في طلبك وأن نخبرك بأن الشعب قد مات".([37]) كان موت الشعب هو الفلسفة التي ثقف بها ضباط السافاك والتي سارت عليها المنظمة حتى انهيارها. سيطرت السافاك على الصحف، على البرلمان، وعلى الأحزاب التي أسسها النظام كافة، على الجامعات، على الحياة الاقتصادية، وتسللت إلى مكاتب العلماء الكبار. كانت للسافاك فرق اغتيال خاصة لا يحكمها القانون، ومارست كل أصناف التعذيب في سجون إيران المختلفة. في نهاية السبعينات، عندما كان يقودها الجنرال نعمة الله نصيري، كانت ميزانية السافاك قد وصلت إلى 500 مليون دولار، وقدرت مصادر أميركية بأن عدد من يزودها بالمعلومات بلغ أربعة ملايين عميل، أي ما يقرب من عشر الشعب الإيراني كله آنذاك.

ربط الشاه اقتصاد بلاده واستراتيجيتها بالولايات المتحدة، محاولاً إرضاء الاتحاد السوفيتي بحصة من الصفقات التجارية والصناعية. في السبعينات، كان عدد المستشارين الأميركيين العسكريين والمدنيين في إيران قد وصل إلى أربعين ألفاً، متغلغلين في كافة جوانب الدولة. وأقام الشاه علاقات شبه علنية بالدولة العبرية، شملت صفقات سلاح وتعاوناً أمنياً وعسكرياً، وتبادلاً تجارياً. كما أعطى الإسرائيليين آلاف الهكتارات في منطقة قزوين الخصبة لإقامة مزرعة نموذجية عليها. وفي استفزاز واضح للشعب الإيراني، زودت إيران الشاه كلاً من الدولة العبرية وحكومة جنوب إفريقيا العنصرية بالنفط، حتى قيل إن الدبابات الإسرائيلية قاتلت العرب في حرب يونيو/حزيران 1967 بالوقود الإيراني.

كان الشاه يريد للشعب الإيراني أن يرى في الشاهنشاهية فلسفة للقومية الإيرانية وليس نظام حكم وحسب. وقد سجل في كتاب نشر باسمه، تحت عنوان "نحو الحضارة العظمى"، أنه "إن لم يكن هناك نظام ملكي، فالبديل هو الفوضى وحكم الأقلية أو الديكتاتورية، وإلى جانب ذلك فإن النظام الملكي هو الوسيلة الوحيدة الممكنة لحكم إيران". وكان الشاه، كأبيه، يدرك أن منافسه الرئيس في السلطة على الشعب هم العلماء، فقام بكل جهد ممكن لتحييدهم، أو استيعابهم، وعند الضرورة قمعهم. كما أطلق سلسلة من الإجراءات والسياسات المستهدفة إضعاف الثقافة الإسلامية وإحياء روح القومية الفارسية القديمة. في السادس من سبتمبر/أيلول 1961، وفي غيبة مجلسي النواب والشيوخ، أصدر رئيس الوزراء أسد الله علم قراراً بإلغاء الإلزام بالقسم على القرآن الكريم عند فوز المرشحين في انتخابات البرلمان، على أن يكون القسم على أي كتاب سماوي آخر معترف به. أثار القرار غضباً عارماً في الأوساط الدينية. وبالرغم من أن المرجعية كانت معقودة لآية الله

البروجردي، إلا أن البروجردي كان قد طعن في السن وتراجعت تدخلاته في الشأن العام. وهو ما أفسح المجال للخميني، الذي سارع إلى قيادة الحركة المناهضة للشاه ورئيس وزرائه. كان الخميني عالماً مسيساً بلا شك، وقد صرح دوماً بقوله "إن الإسلام هو السياسة، وبغيرها لا يكون شيئاً".([38])

أرسل الخميني في البداية برقية احتجاج لرئيس الوزراء. وأتبعها ببرقيتين أخريين للشاه ولرئيس الوزراء، تضمنت هجوماً واسعاً على تحكم الدولة في الصحف، وعلى السيطرة الأجنبية على مقدرات البلاد. ثم أصدر بياناً للشعب قال فيه: "إنني بحكم مسؤوليتي الشرعية أعلن أن هناك خطراً محدقاً بشعب إيران والمسلمين في العالم. إن القرآن الكريم والإسلام معرضان للسقوط في قبضة الصهيونية التي ظهرت في إيران في صورة الطائفة البهائية ... ولن يمر الكثير حتى يستولوا على كل اقتصاد هذه الأمة بمساعدة من عملائهم، وسوف يقومون بالقضاء على الأمة الإسلامية... إن سكت أحد فهو مسؤول أمام الواحد القهار، ويعد كمن حكم على نفسه بالإعدام في هذه الدنيا".([39]) بعد خمسين يوماً من التوتر، وإذ كانت البلاد تستعد للإضراب العام، قام مجلس الوزراء بإلغاء قراره السابق.

بيد أن آية الله الخميني واصل معارضته النظام، ناقلاً المعركة إلى قضايا أخرى تتعلق بتوجهات الدولة وسياساتها. في ديسمبر/كانون الأول أعلن في خطاب له في المدرسة الفيضية بقم، حيث كان يلقي دروسه، أن الكفاح مستمر وأن نظام الشاه لم يقلع عن غيه. ولكن الشاه كان لا يزال يعتقد بقدرته على مواجهة التحديات. بين 1960 و1962، أطاح النظام بالجبهة الوطنية الثانية واعتقل قادتها: مهدي بازرجان، يد الله سحابي وآية الله محمود طالقاني. وأصبح الشاه يحلم بالتحول إلى زعيم شعبي، كنهرو وكاسترو وعبد الناصر، يلتف شعبه حوله بالفعل ولا يخافه فقط. وفي يناير/كانون الثاني 1963، أعلن الشاه، بتشجيع من إدارة الرئيس كينيدي، الثورة البيضاء: "ثورة الشاه والشعب". كان مشروع الشاه يستهدف إصلاحاً زراعياً محدوداً، وتطبيق مجموعة إجراءات لحماية العمال، وتشجيع المرأة الإيرانية على التحرر من التقاليد. وبالرغم من أن الثورة البيضاء انتهت إلى كارثة على الاقتصاد الإيراني، فقد واجهت من البداية معارضة من العلماء والأوساط المحافظة التي رأت فيها تعزيزاً لسيطرة الدولة ووسيلة لنشر الثقافة الغربية.

في 21 مارس/آذار 1963، رأس السنة الإيرانية، أعلن الخميني في بيان له أن العلماء لن يحتفلوا هذا العام احتجاجا على سياسات الشاه. في اليوم التالي، الموافق لذكرى وفاة جعفر الصادق، سادس الأئمة الشيعة، هاجم الجند الآلاف من المجتمعين في مجلس عزاء عقد بالمدرسة الفيضية لإحياء الذكرى، مرتكبين مذبحة وحشية سقط فيها العشرات من الرجال والنساء والأطفال. كان الهجوم محاولة دموية فجة لإسكات الخميني، ولكنه انتهى بوضع أسس دوره القيادي. في الثالث من يونيو/حزيران، ذكرى استشهاد الإمام الحسين، ألقى الخميني خطاباً شاملاً في زهاء ربع مليون من الإيرانيين، ندد فيه بسياسة الحكومة وعلاقاتها بإسرائيل. وفي اليوم التالي، اشتعلت المظاهرات في قم وعدد من المدن الأخرى بما في ذلك العاصمة طهران. وقد أطلق الناس على الخميني لقب "بت شكن"، أي محطم الأصنام. في تلك الليلة قبض على الخميني ونقل معتقلاً إلى معسكر عشرت آباد في طهران. صباح الخامس من يونيو/حزيران، وقد انتشر نبأ الاعتقال، سارت مظاهرات صاخبة تنادي بالموت للشاه، ووجهت بعنف سافر من قوات الأمن. في نهاية اليوم، الذي يعرف في التقويم الإيراني بانتفاضة 15 خرداد، كانت حصيلة المواجهات قد تجاوزت الخمسة عشر ألفاً من القتلى.

بعد شهر من التوتر المستمر اضطر النظام إلى الإفراج عن الخميني والسماح بعودته إلى قم. ومن على منبره في المدرسة الفيضية، عاد إلى مهاجمة الدولة. وقد جاءت المناسبة الحاسمة عندما صدق المجلس النيابي على مشروع قانون تقدمت به حكومة حسين علي منصور. أعطى القانون الجديد الخبراء الأميركيين في إيران حصانة كاملة أمام القضاء الإيراني، وأعاد ذكرى الامتيازات الأجنبية للعهود السابقة. وهو ما دفع الخميني لإلقاء خطاب حاد النبرة ضد القانون وخضوع الدولة للنفوذ الأجنبي. وفي أحد ليالي نوفمبر/تشرين الثاني، أغارت قوات النظام على منزل الخميني، واقتادته لتلقي به منفياً على الحدود التركية. مكث الخميني في تركيا زهاء العام، إلى أن حصل على موافقة حكومة عبد السلام عارف على الاستقرار في مدينة النجف العراقية. والغريب أن موقف الحكومة العراقية وجد معارضة صارمة من المرجع الشيعي العراقي الكبير آنذاك، آية الله محسن الحكيم. كان علماء النجف، الذين ربطت بعضهم علاقات وثيقة بنظام الشاه، يدركون أن الخميني سيكون مصدر متاعب لا تنتهي، وأنه لن يتوقف عن معارضة نظام طهران. خلال السنوات الثلاثة عشرة التالية التي قضاها في النجف، ظلت علاقات الخميني بالمراجع الآخرين في المدينة جافة إلى حد كبير. ولم يكن خلاف علماء النجف مع الخميني يتعلق بموقفه من الشاه فحسب، بل تعلق أيضاً باجتهاده الفكري – السياسي.

بدأ الخميني في النجف في عقد دروسه كالمعتاد، بالرغم من الحصار غير الرسمي الذي فرضه عليه خصومه من العلماء. وإلى جانب الطلاب الموجودين في النجف، فقد سافر للالتحاق به عدد من الطلاب الإيرانيين، بعضهم كان يأتي إلى النجف سراً. أخذ الخميني في محاضراته يناقش مسألة الحكم والدولة، وقد نشرت آراؤه في 1970 في كتاب بعنوان " الحكومة الإسلامية أو ولاية الفقيه". تعتبر مقولة "ولاية الفقيه" ثورة حقيقية في الفكر السياسي الشيعي الذي ربط دائماً بين ظهور الإمام المهدي وقيام دولة الإسلام العادلة. في المقابل، قال الخميني إن العلماء هم ورثة الأنبياء، وهم بالتالي مستودع الشرعية في زمن الغيبة. وأكد على أن من واجب العلماء في غيبة الإمام العمل على تأسيس دولة الإسلام المقيمة للشرع والعدل، وأن دولة تستند مرجعيتها إلى العلماء المجتهدين هي دولة كاملة الشرعية. بكلمة أخرى، يقول الخميني، إن ولاية الفقهاء هي ولاية كاملة وشاملة وغير منقوصة ولا محدودة، وهو بذلك يجعل من عقيدة الانتظار الشيعية غير ذات أثر على الحياة والفقه. أثارت آراء الخميني ردود فعل واسعة في أوساط العلماء الشيعة، الذين رفض أغلبهم ولاية الفقيه كما فهمها آية الله الخميني. ولكن هذه الآراء وجدت تقبلاً متزايداً في أوساط العلماء الإيرانيين المعارضين للحكم الشاهنشاهي. وليس هناك من شك في أن الجمهورية الإسلامية في إيران ما كان يمكن أن توجد دون مقولة "ولاية الفقيه".

طوال وجوده في النجف كان الخميني يصدر بياناته للشعب الإيراني في المناسبات السياسية والدينية الهامة. وقد واصل اهتمامه بقضية فلسطين مبدياً تأييده المقاومة الفلسطينية التي تعاظم وجودها في نهاية الستينات والسبعينات. في إيران، وبينما كانت أجهزة النظام توجه جهداً مضاعفاً لمواجهة قوى اليسار الإيراني، كانت النشاطات الإسلامية تتخلل كل دوائر المجتمع الإيراني. تعهدت هذه النشاطات تنظيمات إسلامية عديدة، ولكن أغلب التنظيمات كان صغيراً ومحدود الفاعلية. الجهد الأكبر قام به علماء خمينيون من المستويات العلمية كافة، مثل طالقاني، منتظري، بهشتي، مطهري، خامنئي، رفسنجاني، مفتح، وآخرين كثيرين. وبجهد هؤلاء العلماء وتشجيعهم، انتشرت الجمعيات والروابط الإسلامية في الجامعات الإيرانية، بين الطلاب الدارسين في أوروبا والولايات المتحدة، في أوساط العمال، وما هو أهم من ذلك: في أوساط تجار البازار، لاسيما بازار

طهران. وفي حسينية إرشاد، كان آية الله مطهري وأستاذ علم الاجتماع علي شريعتي، يقدمان للشبان نصوصاً ولغة وأفكاراً إسلامية جديدة، تعزز الثقة في إمكانية النهوض على أساس إسلامي، تقدم وجهة نظر جديدة لتاريخ إيران، وتنهي هيمنة اليسار الإيراني على ميادين الفكر والثقافة.

كان النظام من جانب آخر يزداد ثقة بالنفس، ويزداد عزلة عن الناس في الوقت نفسه. في 1971، احتفل الشاه بالذكرى الأسطورية لتأسيس الإمبراطورية الفارسية في أجواء لا تقل أسطورية. دعي للمناسبة عشرات الرؤساء والملوك وجلب لها الطعام من المطاعم الباريسية، في الوقت الذي كانت فيه أغلب القرى الإيرانية تعيش بلا مياه نظيفة ولا كهرباء. وأطلقت الدولة حملة واسعة ضد الثقافة والقيم الإسلامية، في محاولة لنشر القيم الغربية وإنشاء روح قومية فارسية. في 1976، ألغي التقويم الهجري ووضع تقويم غير معروف الأصل سمي بالتقويم الشاهنشاهي. وفي العام التالي، قدم ضمن فعاليات مهرجان الفنون السنوي بمدينة شيراز عرض مسرحي عار في الشارع. ولم تؤد الثورة البيضاء إلا إلى إخفاق زراعي فادح، إلى تعزيز النفوذ الأجنبي في الاقتصاد الإيراني، وإلى المزيد من تركيز الثروة. في نهاية السبعينات، وبالرغم من الارتفاع الهائل في دخول النفط، كان متوسط الأعمار في إيران 50 سنة، ونسبة الوفيات بين الأطفال 139 في الألف، وهي النسبة ذاتها للهند آنذاك. كانت 45 عائلة تسيطر على ملكية 85 في المائة من الصناعات، وإيران، البلد الزراعي منذ آلاف السنين، تنتج ما يكفي 7 في المائة فقط من حاجة سكانها للمواد الغذائية. وبسبب التضخم الهائل في الأسعار، أصبح أكثر من ثمانين في المائة من العاملين الإيرانيين مديناً للبنوك.

بيد أن النظام لم يكن يدرك حجم أزمته. ففي 1977، بعد سنتين من تأسيس حزب راستاخيز حزباً حاكماً ووحيداً في البلاد، ادعى الشاه أن خمسة ملايين إيراني التحقوا بالحزب. وقد احتفظ الشاه بأمير عباس هويدا، بهائي المعتقد، رئيساً للوزراء طوال أربعة عشر عام متتالية. وعندما أعفاه في 1977، سارع إلى تعيينه رئيساً للبلاط. وانطلق السافاك في مطاردة خصوم النظام بلا هوادة. شهد عام 1976 حملة واسعة لتصفية القوى اليسارية، ارتكبت خلالها جرائم لا حصر لها، بما في ذلك اغتيال المعارضين داخل وخارج البلاد. وفي 19 يونيو/حزيران من العام التالي، وجد د. علي شريعتي في منزله بمنفاه اللندني ميتاً بالسكتة القلبية، وسط اعتقاد واسع بأن المفكر الكبير مات غيلة على يد السافاك. وعندما رفض النظام السماح بنقل جثمانه إلى موطنه، دفن بمدينة دمشق. في 23 من أكتوبر، توفي مصطفى الخميني، ابن آية الله الخميني الأكبر ويده اليمنى، بمدينة النجف في ظروف غامضة، مشابهة لظروف وفاة شريعتي. وقد أجاب الخميني برقيات التعزية، التي تضمنت رسالة من ياسر عرفات، قائلاً:"نحن نعيش أياماً عصيبة ومصائب أفظع، وعلينا ألا نذكر مصائبنا وآلامنا الشخصية".

في 15 نوفمبر/تشرين الثاني، زار الشاه الولايات المتحدة، وقد هاجمه الطلاب الإيرانيون المتظاهرون في واشنطن أمام عدسات الكاميرات وعلى مشهد من العالم أجمع. وفي نهاية ديسمبر/ كانون الأول، أقيم مجلس عزاء ضخم لمصطفى الخميني في مدينة قم حيث ألقى آية الله خلخالي، أحد أتباع الخميني، خطاباً نارياً هاجم فيه الشاه ونظامه بلا هوادة. كانت الأصوات الإسلامية تزداد جرأة، وعاد شبح الخميني ليطارد الشاه. وبعد زيارة لإيران كال فيها الرئيس الأميركي كارتر المديح للشاه، قاصداً بها تقديم الدعم لنظام حكمه، فاجأت صحيفة "إطلاعات" في 7 يناير/كانون الأول 1978 قراءها بمقالة كتبها داريوش همايون، أحد أشد الكتاب الموالين للشاه، باسم مستعار. كان عنوان المقالة "إيران والاستعمار الأحمر والاستعمار الأسود"، قاصداً بذلك اليسار ورجال الدين، وتضمنت إشادة بإصلاحات الشاه وهجوماً سافراً على الخميني وسخرية من مجالس العزاء التي

عقدت لابنه. واختتم همايون مقالته بالدعوة إلى إقرار المزيد من القوانين التقدمية مثل إباحة الإجهاض، وإلزام النساء بالسفور وفرض عقوبات على المحجبات. خلال ساعات، كانت المقالة قد علقت كمنشور على أسوار شوارع مدينة طهران ليراها من لم يرها. وفي اليوم التالي، انطلقت عاصفة الغضب التي كانت بداية ثورة شعبية استمرت لأكثر من عام كامل.

في قم، اجتمع عدد كبير من طلاب المدارس الدينية، متنقلين من منزل أحد المراجع الكبار إلى الآخر، وهم يهتفون "درود بر خميني" (سلام على الخميني). وفي صباح اليوم الذي يليه، الاثنين 9 يناير/كانون الأول، شهدت قم مظاهرة أخرى. هذه المرة قامت قوات الأمن بإغلاق ميدان بيمارستان فاطمي على المتظاهرين وأطلقت عليهم النار، لينتهي اليوم بمقتل 155 وجرح 600 على الأقل. كان ذلك أول دم يسفك في الثورة، وعلى أحد جدران الميدان كتب أحدهم بدمه: "كل من يمسح هذا الدم أسال الله الدم من عنقه". وفيما استمرت المظاهرات من مدينة إلى أخرى، أصدر الخميني من النجف بياناً في الثاني والعشرين من الشهر أعلن فيه أن الثورة ماضية حتى الانتصار. بيد أنه من الصعب تصور أن الخميني كان يدرك في تلك المرحلة المبكرة النتائج والمدى الذي ستصل إليه الهبة الجماهيرية المفاجئة.

بدأت المظاهرات تنظم في هذه المدينة أو تلك تكريماً لشهداء مدينة أخرى، أو إحياء لذكرى أربعين الشهداء، كما نظمت في المناسبات الدينية والسياسية المتعددة. وفي بعض الأحيان كانت المظاهرات تسير للرد على دعاية معينة للدولة. عندما بدأ النظام في اتهام الشيوعيين، أخذ العلماء في الظهور بكثافة في صفوف المتظاهرين الأولى. وعندما ادعى الشاه أن المتظاهرين من الرجعيين المعادين لحرية المرأة، نظمت في 7 مارس/آذار مظاهرات نسائية ضخمة في طهران وتبريز ومشهد. في العاشر من إبريل/نيسان، وفي سياق مظاهرة حاشدة في طهران، أعلنت الهيئة الدينية في إيران بياناً من 14 بنداً، تضمن مطالب بإحقاق العدالة السياسية والاجتماعية، الإفراج عن الزعماء المعتقلين وعودة المنفيين، وعلى رأسهم آية الله الخميني. كانت قائمة متواضعة من المطالب، ولكنها ميزت أسلوب الخميني في إدارة الثورة: تصعيد المطالب بتصاعد وتيرة الثورة، ثم عدم التنازل مطلقاً عن أي مطلب معلن.

في 19 أغسطس/آب، أخذت أساليب القمع الأمني منحىً جديداً عندما وقع حريق مدبر في دار سينما ركس بمدينة عبدان، مودياً بحياة المئات، قصد به نقل المعركة إلى قلب المنطقة النفطية وإثارة القلق العالمي إزاء الثورة وتبرير إجراءات القمع الأمنية. ولكن النتائج كانت معاكسة تماماً؛ فقد أججت المذبحة من وتيرة الثورة ووسعت من نطاقها. ومع نهاية الشهر، كانت بيانات الخميني تطالب بوضوح برحيل الشاه. في صباح عيد الفطر، الموافق 4 سبتمبر/أيلول، شهدت طهران أولى المظاهرات المليونية، وتطورت شعارات المتظاهرين إلى "الله أكبر، خميني رهبر" (الله أكبر، خميني قائد)، و"استقلال، حرية، حكومة إسلامية". وبعد أربعة أيام، حل يوم الجمعة الأسود، عندما سقط في ميدان زاله بطهران مئات من الضحايا خلال ساعات قليلة. وبذلك تحولت الحركة الشعبية من حركة مطلبية إلى ثورة عارمة تستهدف تحقيق الانقلاب الشامل. نجح الشاه في 24 سبتمبر/أيلول في إقناع نظام صدام حسين بطرد الخميني من العراق. وبعد رفض الكويت استقباله، اضطر إلى الهجرة إلى فرنسا، حيث استقر في ضاحية نوفيل لوشاتو القريبة من باريس. كانت الوفود تتوافد على مقره من كل حدب وصوب، بما في ذلك وفود الوساطة القادمة من إيران، لتعود أكثر تصميماً على التخلص من نظام الشاه. وفي إيران، كانت خطاباته وبياناته تصل الملايين في صورة منشورات أو أشرطة كاسيت. وفي حين توحد الإيرانيون خلفه، كانت هيئته التقليدية، صلابته، ولغته

المشبعة بالمواريث الإسلامية، تثير دهشة العالم. أما نظام الشاه، وحلفاؤه الأميركيون، فقد بدأ الإحساس المتفاقم بالعجز أمام حركة الناس يدفعهم إلى اعتماد سياسات ارتجالية ومتخبطة.

جاء الشاه أولاً بشريف إمامي رئيساً للوزراء لمواجهة الموقف، فلما أخفق التغيير الحكومي في تهدئة الأوضاع، عين الجنرال أزهري على رأس حكومة جديدة في أوائل نوفمبر/تشرين الثاني. بدأ أزهري حملة لاقتلاع الفساد، سرعان ما طالت أقرب المقربين من الشاه، بما في ذلك عباس هويدا. ولكن العدد الأكبر ممن منعوا من السفر، قاموا بتهريب أموالهم للخارج ونجحوا في مغادرة البلاد من مطار طهران الدولي. في أعين الشعب، كانت الحملة مجرد مسرحية عبثية، أما في أوساط النظام فقد تسببت في مزيد من الانهيار المعنوي والتفكك. أخفقت الشاهبانو في زيارتها إلى النجف في إقناع آية الله خوئي بالتوسط، وكان الخوئي المرجع الأعلى للشيعة وأحد خصوم الإمام الخميني في النجف. كما أخفقت محاولات الشاه في كسب شخصيات الجبهة الوطنية مثل كريم سنجابي ومهدي بازرغان إلى جانبه. وبعد مظاهرة مليونية أخرى بمدينة طهران في ديسمبر/كانون الأول، بدأت المؤسسة العسكرية ذاتها، حصن النظام الحصين، في الانهيار. وكانت القوات الجوية هي أول من أعلن الانضمام للثورة.

تولى شهبور بختيار، أحد الشخصيات التقليدية للجبهة الوطنية، الحكم في 6 يناير/كانون أول 1979. وبدا واضحاً أن حكومة بختيار هي المحاولة الأخيرة لمنع الخميني والإسلاميين من السيطرة على البلاد. ولكن بختيار كان قد اشترط تنازل الشاه لابنه ومغادرة إيران. في 14 من الشهر نفسه شكل الخميني مجلساً لقيادة الثورة.([40]) وفي 16 يناير/كانون أول، كان الشاه يغادر عاصمة ملكه للمرة الأخيرة، مهزوماً ومنكسراً. عاد الخميني في أول فبراير/شباط، وفي اليوم نفسه ولد حرس الثورة، الذي سيكون له دور حيوي في تاريخ الجمهورية الإسلامية. وخلال الأيام العشرة التالية، قاد الخميني من مقر إقامته في مدرسة بمدينة طهران المعركة الأخيرة ضد حكومة بختيار. جرت المواجهة الحاسمة يومي 10 و11 فبراير/شباط، عندما رفض الخميني الاستماع لنصائح مساعديه بالطلب من الناس إخلاء الشوارع خوفاً من ارتفاع أعداد الضحايا. على العكس، كانت فتوى الخميني أن النزول إلى الشارع بات واجباً دينياً. وبعد زهاء عشرين ألف قتيل آخرين انهارت الحكومة وفر بختيار إلى فرنسا.([41])

حرص الخميني على أن يؤسس النظام الجديد بإرادة الشعب ورأيه، فأمر بإجراء استفتاء على فكرة إقامة جمهورية إسلامية. ثم جرت انتخابات لاختيار مجلس خبراء لكتابة دستور البلاد. وعندما انتهى المجلس من مهمته استفتي الشعب على الدستور. وقد جاء الدستور ليقيم نظاماً تتوزع فيه السلطات على مؤسسات حكم متعددة، وتستند فيه الجمهورية إلى قاعدة "ولاية الفقيه"، التي ستطلق بعد ذلك جدلاً واسعاً في البلاد. ولكن سنوات الجمهورية الأولى كانت سنوات قلقة ومتوترة وثقيلة الوطأة. بعد شهور قليلة من تولي الليبرالي مهدي بازرغان رئاسة الوزراء، احتل طلاب إسلاميون ثوريون السفارة الأميركية في طهران واحتجزوا العاملين فيها 444 يوماً. كان هدف الطلاب تحرير الوعي الإيراني من السيطرة الأميركية، وقطع الطريق على التدخلات الخارجية في الشأن الإيراني، بعد أن تنامى لعلمهم أن بازرغان عقد مباحثات في الجزائر مع زبيغنيو برزنسكي مسستشار الأمن القومي الأميركي. وقد أدى احتلال السفارة هذا إلى إسقاط حكومة بازرغان، كما كان مقدمة لقطيعة وعداء طويلين بين الولايات المتحدة والجمهورية الإسلامية.

في سبتمبر/أيلول 1980، شن نظام صدام حسين هجوماً واسعاً على إيران، نجح خلال أسابيع قليلة في اقتطاع جزء كبير من جنوب البلاد. ولكن الحرب العراقية – الإيرانية، التي ظن من خططوا لها أنها لن تستمر سوى فترة قصيرة وأنها ستؤدي إلى انهيار الجمهورية الإسلامية، امتدت ثماني سنوات دموية ومكلفة. في العام التالي للحرب، وفي خلاف جذري على الحكم وسلطات الفقيه القائد، انحاز رئيس الجمهورية أبو الحسن بني صدر لمنظمة "مجاهدي خلق" الإسلامية – الماركسية المعارضة. عزل الرئيس من منصبه وهرب من البلاد إلى فرنسا؛ ولكن مجاهدي خلق بدأت حملة اغتيالات واسعة لقيادات الجمهورية وعناصرها. أودت الحرب الداخلية بحياة رئيس الجمهورية الثاني محمد علي رجائي، وبرئيس وزرائه باهونار، وبأكثر من سبعين من قيادات الحزب الجمهوري وأركان الدولة، على رأسهم آية الله بهشتي. هزمت مجاهدي خلق في النهاية، ولكن الثمن كان باهظاً.

في سياق المعركة ضد "مجاهدي خلق" والحرب ضد العراق، كان نظام الجمهورية يتحول شيئاً فشيئاً من نظام شعبي منفتح إلى نظام أمني مغلق. وبسقوط العديد من القيادات الإسلامية المدنية، تزايد انخراط رجال الدين في مؤسسة الدولة. ولم تكن الدولة الجديدة في مؤسساتها وسعيها إلى السيطرة والتحكم تختلف كثيراً عن الدولة الحديثة في بلدان العالم الأخرى. كان الخلاف أن الدولة الجديدة تحكم وتسيطر باسم الإسلام. ولعل هذا ما أعطى بعض أركانها شعوراً زائفاً بالصواب. وسرعان ما رأى الناس العلماء المسلمين، الذين جاءوا من صفوف الشعب وعاشوا في كنفه منذ مئات السنين، يتحولون إلى طبقة حاكمة تمسك بمقاليد الثروة والقوة. ولم تكن الصورة الجديدة إيجابية دائماً. أنصفت الجمهورية المستضعفين والفقراء وارتفعت بهم اجتماعياً وسياسياً، حررت إيران من السيطرة الأجنبية، وحافظت على استقلال قرارها الوطني. وفي المقابل، ارتكبت في ظل الجمهورية تجاوزات واسعة النطاق، قتل المعارضون وسجنوا وعذبوا، وشاع الفساد في جنبات الدولة. ولأن نظام الجمهورية الإسلامية اختار فرض تصوره للإسلام بقوة الدولة، فقد أصبح التفلت من المعايير الإسلامية السمة الملحوظة للاجتماع الإيراني. وكان هذا بالتأكيد عكس ما كانت تعنيه فكرة الجمهورية الإسلامية.

في مطلع أغسطس/آب 1988، وبعد اتضاح الانحياز الأميركي السافر للعراق، وإسقاط الأسطول الأميركي في الخليج طائرة ركاب إيرانية، توصلت قيادة الجمهورية إلى قناعة بأن إيران لن تستطيع كسب الحرب مع العراق. وبات على رجل الدولة القوي، الناطق باسم مجلس الشورى، هاشمي رفسنجاني، إقناع الخميني بقبول وقف إطلاق النار. ألقى الخميني خطابه الشهير الذي قال فيه إن قبوله بوقف الحرب هو كتجرع السم. انتهت الحرب بدمار واسع في البلدين، بأكثر من مليون من الضحايا، وبتأخير باهظ لمشاريع التنمية. وليس هناك من شك في أن غزو العراق واحتلاله في 2003 قد ولد من الحرب التي بادر بها العراق ضد إيران في 1980. ولكن الخميني، الذي أصبح رمز التحدي الإسلامي للهيمنة الغربية على المشرق، لم يكن باستطاعته الحياة طويلاً في موضع الدفاع. وفي فبراير/شباط 1989، أصدر فتواه الشهيرة ضد الروائي سلمان رشدي البريطاني لإساءته إلى النبي في روايته "الآيات الشيطانية". ووجدت القوى الغربية نفسها من جديد عاجزة عن التعامل مع آية الله الخميني. على أن هذه كانت آخر معارك الرجل. وفي أوائل يونيو/ حزيران 1989، أسلم آية الله الخميني الروح بعد سلسلة من الأزمات القلبية. وقد عاشت العاصمة الإيرانية يوم تشييعه حزناً مليونياً لم يشهده العالم من قبل. في مماته، كما في حياته، وبالرغم من

أوضاع البلاد المتأزمة، احتضن الناس قائدهم. ومثل كبار الأولياء في التقاليد الإسلامية، تحول مقامه في جنوب طهران في السنوات التالية إلى مزار تلتقي عنده أسر الفقراء والمؤمنين.

اختار مجلس الخبراء آية الله خامنئي، الرئيس الثالث للجمهورية، ليحل محل الخميني في موقع القيادة المرجعية. وانتخب الإيرانيون حجة الإسلام هاشمي رفسنجاني، الناطق القوي باسم مجلس الشورى، رئيساً رابعاً للبلاد. اتسمت علاقة رفسنجاني بخامنئي بدرجة من التفاهم والاتفاق، ساعدت الرئيس على الدخول بالبلاد إلى مرحلة جديدة. قاد رفسنجاني إيران تحت شعار إعادة البناء لفترتين رئاسيتين متتاليتين، محاطاً في مجلس الوزراء ومكتب الرئيس بمجموعة من الوزراء والمساعدين الشبان الذين عرفوا بعد ذلك باسم "كوادر البناء". خفف رفسنجاني قبضة الدولة عن الاقتصاد والتجارة، مؤسساً لتحالف محدود مع قوى السوق، فتح إيران للاستثمارات الأجنبية، لاسيما في حقلي النفط والصناعة الثقيلة، أفسح مجالاً ملموساً للحريات العامة، وأطلق حملة لإعادة بناء المدن الإيرانية الرئيسة. على الصعيد الخارجي، سعت حكومة رافسنجاني لترميم العلاقات مع أغلب الدول العربية والإسلامية، توج بإقامة علاقات خاصة بالسعودية. عزز رفسنجاني علاقات إيران السياسية والاقتصادية بأوروبا واليابان وروسيا ودول وسط أسيا، وأسس لعلاقة مميزة مع الصين. وفي الوقت الذي واصلت فيه إيران التزامها بالقضيتين اللبنانية والفلسطينية، ظلت علاقاتها بواشنطن على ما هي عليه من التوتر والشك المتبادل.

كان ثمن سياسة إعادة البناء ارتفاعاً ملحوظاً في مديونية إيران الخارجية، ولكن الدين ظل محتملاً مقارنة بحجم الاقتصاد الإيراني. ساعد رفسنجاني على تطبيع الحياة الإيرانية بعد سنوات الثورة والحرب، وساعد هامش الحريات المتسع على تفجير الجدل من جديد حول سياسات الجمهورية، والأسس التي بنيت عليها. وقد ظهرت في البلاد ثلاثة تيارات رئيسة: المحافظون، الإصلاحيون، وخط الوسط الذي مثله رفسنجاني وأنصاره. تشكلت كتلة الإصلاحيين من عدد متفاوت الآراء من القوى الداعية للتغيير، واستطاعت بخطاب شعبوي جديد أن توصل حجة الإسلام خاتمي، أحد العلماء من أبناء الثورة والمثقف البارز، لرئاسة الجمهورية لفترتين متتاليتين، بدأت في 1997 وانتهت في 2005. دعا الإصلاحيون إلى إطلاق الحريات، ووضع نهاية لسلطة مجلس صيانة الدستور، الذي يسيطر عليه العلماء المحافظون، على عملية التشريع. وبينما ظل بعض الإصلاحيين ملتزماً بفكرة الجمهورية الإسلامية وبنائها الدستوري، شكك بعضهم الآخر في إمكان إقامة حكم ديمقراطي في ظل ولاية الفقيه وطالبوا بالتالي بإلغاء موقع القيادة الفقهية العليا.

يتعلق الانقسام الإيراني في أحد وجوهه بارتفاع وتيرة خطاب الحريات في عالم ما بعد الحرب الباردة، وتحول الديمقراطية إلى ما يشبه اليوتوبيا الجديدة. ولكنه يتعلق أيضاً بمعضلة جوهرية في الفكر السياسي الشيعي. ففي غيبة الإمامة، قاعدة الشرعية الكبرى في المعتقد الشيعي، ليس ثمة من مكان لتأسيس شرعية إسلامية بدون وريث شرعي للإمامة. وجد الإمام الخميني هذه الشرعية في "ولاية الفقيه"؛ ولكن ولاية الفقيه تجعل سلطة الشعب نسبية، تعلوها في النهاية مرجعية الفقيه نفسه. معارضو ولاية الفقيه يقولون بولاية الشعب المطلقة، أي بحكم ديمقراطي كامل؛ ولكن الإسلاميين لا يتصورون إمكانية المحافظة على الهوية الإسلامية للجمهوية بدون شرعية إسلامية تحل محل الإمامة. وقد انفجر الجدل على أشده بين الطرفين خلال فترة رئاسة خاتمي الأولى؛ بل إن الجدل وصل إلى مستوى اعتقد فيه كثير من المراقبين أن الجمهورية الإسلامية في طريقها إلى الانفجار من الداخل. ولكن الطبقة السياسية الإيرانية أثبتت أنها على درجة عالية من الدهاء والحنكة. رفض خاتمي أن يصبح مطية لمحاولة إسقاط الجمهورية، ورفع الغطاء عن المتطرفين من

أنصاره. وسرعان ما أعاد المحافظون بناء أنفسهم في صورة جديدة وسيطروا على البرلمان. وفي يونيو/حزيران 2005، فاز ضابط الحرس الثوري السابق محمود أحمدي نجاد بموقع الرئاسة، محمولاً على وعد بثورة جديدة تنصف الفقراء وتحمي الإسلام والجمهورية. ولكن الجدل لم ينته على أية حال، ليس فقط لأنه يتعلق بمن يحكم ويمسك بمقاليد الدولة، بل لأنه يتعلق أصلاً بأسس الفكر السياسي الشيعي. وما لم تحل قضايا الشرعية والسيادة في التصور الشيعي للدولة، فستبقى إيران أسيرة صراع متكرر بين دعاة سلطة الفقيه وسلطة الشعب.

فقدت الجمهورية الإسلامية كثيراً من وهجها. على أن هذا لا ينفي محافظة حكمها على استقلال القرار، وتمتع شعبها بقدر ملموس من الحريات. ولكن الوضع كان مختلفاً إلى حد كبير في نهاية السبعينات، عندما أطاحت ثورة الشعب بنظام الشاه. وربما يمكن القول أن ليس ثمة حدث ترك أثراً على ملايين المسلمين في العالم كحدث الثورة الإسلامية في إيران. وعندما انتصرت الثورة في إيران، لم يخطر ببال أحد أن يسمع الصدى من العربية السعودية، بلد الرفاه النفطي، الاستقرار التقليدي، ومستودع الميراث الإسلامي السني.

الفصل التاسع: أزمة مملكة الرفاه

كان الزمن هو فجر الثلاثاء، اليوم الأول من محرم الحرام 1400 هـ، الموافق 20 من نوفمبر/ تشرين الثاني 1979، عندما تقدمت عدة سيارات إلى المسجد الحرام بمكة المكرمة. هبط من السيارات زهاء الألفين من الرجال والنساء، بل وبعض الأطفال، وتوجه الجميع إلى داخل المسجد وهم ينادون "الله أكبر". وما أن صار الجميع داخل البيت العتيق، حتى سارعوا إلى إغلاق بواباته، في خطوة قصد بها السيطرة عليه. كان الحرم المكي يعج بالمصلين ومن تبقى من الحجاج؛ وقد انتظر القادمون نهاية صلاة الجماعة، التي قادها ذلك اليوم الشيخ محمد بن سبيل، ليتقدموا للسيطرة على مكبرات الصوت. ثم بدأ أحدهم، وقيل إنه كان زعيم المجموعة، بالحديث إلى الجمع داخل الحرم وخارجه. أعلن المتحدث رفضه حكم آل سعود، واستنكر مظاهر الفساد والانحراف عن هدي الشرع في الحكم وسلوك الحكام. دعا إلى إنهاء الحكم السعودي، وقال إن بيعة آل سعود باطلة لأنها قائمة على الجبر والقهر. وطالب بقطع الروابط مع حكومات النصارى، وخصوصاً الولايات المتحدة الأميركية، وإخراج الأجانب من البلاد. كما دعا إلى القضاء على الفساد في المجتمع وإلى تطبيق الأحكام الشرعية. وفي ختام كلمته، قدم الخطيب للناس من قال إنه "المهدي" الذي كان ينتظره المسلمون، موضحاً الصفات التي تدل عليه، ومطالباً سامعيه بالتعرف إليه ومبايعته. وقد بايعه بالفعل أفراد الجماعة الذين اقتحموا الحرم في معيته. وسرعان ما أخرجت أسلحة وذخائر، كانت أدخلت خلال الأيام السابقة – عبر توابيت الموتى – إلى قبو المسجد، ووزعت على رجال المجموعة. ثم أخذ المسلحون مواقعهم في منارات الحرم ومآذنه وعلى أسواره، استعداداً للقتال.([42])

ليس ثمة مدينة في العالم كله تختزن تواريخ الإسلام ورموزه كهذه المدينة. وليس ثمة من موقع يوحد المسلمين كهذا الموقع. هذه مكة، البلد الذي كرمه الله، منزل إبراهيم أبي الأنبياء (عليه السلام)، مسقط رأس النبي محمد (صلى الله عليه وسلم). فيها هبط الوحي وتنزل القرآن للمرة الأولى، وإليها يتوجه المسلمون لأداء فريضة الحج كل عام. وهذا هو المسجد الحرام، الذي أقام إبراهيم قواعده للناس، قبلة صلاة المسلمين ومركز حجهم وطوافهم. ولم يكن الزمان هو الآخر بعيداً عن الرمزية؛ فاليوم هو مطلع السنة الهجرية الأولى من القرن الخامس عشر. وليس هناك من شك في أن مقتحمي المسجد قد قصدوا الإعلان عن أنفسهم في مثل هذا المكان والزمان المحملين بالرموز الكثيفة. عندما حصل الاعتصام في الحرم، كانت تسعة أشهر فقط قد مرت على انتصار الثورة الإسلامية الإيرانية، وإيران نفسها لا تزال تمور بالتطورات المحسوبة وغير المحسوبة. وجاءت أحداث مكة المكرمة لتضيف دليلاً جديداً على قدرة الإسلاميين على مفاجأة العالم.

الذي قاد الجماعة التي اقتحمت المسجد الحرام واعتصمت فيه هو جهيمان بن سيف العتيبي، ابن قبيلة عتيبة والعريف السابق في أفواج الحرس الوطني السعودي. والأفواج هي نوع من الميليشيات التابعة للحرس، التي أريد بها ربط أبناء قبائل البادية بأجهزة الدولة ومؤسساتها. كان جهيمان في الأربعينات من عمره، وقد ترك الحرس الوطني منذ سنوات وأخذ يتردد على دوائر العلماء، حيث تلقى تعليماً إسلامياً غير رسمي. وليس من الواضح إن كانت الأفكار التي عبر عنها جهيمان في كتاباته قد تبلورت قبل أن يترك الحرس الوطني، أو خلال فترة تفرغه للدراسة. ولكن المؤكد أنه سعى خلال السنوات القليلة السابقة على حادثة الحرم إلى تكوين جماعة من المؤمنين

بأفكاره، وأن الجماعة أطلقت على نفسها اسم "الإخوان"، وهو اسم ذو دلالة خاصة في التاريخ السعودي. وينبغي على أية حال عدم الخلط بين "الإخوان"، الذين هم ظاهرة سعودية خاصة، وجماعة الإخوان المسلمين الأكثر شهرة وانتشاراً. وتقدم مجموعة الرسائل التي كتبها جهيمان خلال الفترة السابقة على حادثة الحرم صورة شبه مكتملة عن توجهاته ودوافعه.

يشير جهيمان في رسائله إشارات عديدة إلى كتابات ابن عبد الوهاب، ويستعير مصطلحاته في بعض الأحيان، ولكنه يخرج عن تعاليمه في أحيان أخرى. يعتمد جهيمان على الفهم المباشر لنصوص القرآن والسنة، ولا تعكس كتاباته أي اعتبار يذكر لأصول الفقه وطرق الفقهاء المسلمين المستقرة في التعامل مع النصوص المؤسسة. ويهاجم جهيمان التصوف والتعصب المذهبي، كما يهاجم التقليد والمقلدين؛ ولكنه لا يضع التقليد في مواجهة الاجتهاد، بل في مواجهة العودة المباشرة إلى القرآن والسنة. وتدور كتابات جهيمان حول التوحيد، توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية والعبادة، وتفصل في ذكر أبواب الشرك ومظاهره. ولكن توظيف جهيمان لهذه المفاهيم هو توظيف إسلامي سياسي يتعلق خصوصاً بالموقف من الأسرة السعودية الحاكمة.

يقول جهيمان إن للإمامة في الإسلام، أو القيادة العظمى، مكانة كبرى، إذ حولها تلتف الأمة وتتحد. ويقسم الإمامة إلى قسمين: قسم يقود بكتاب الله وسنة نبيه (صلى الله عليه وسلم)، والقسم الآخر "لا يقود الناس بكتاب الله ولا يبايعهم على نصرة دين الله، وإنما يقول ولا يفعل، ولا يهتدي بهدي النبي ولا بسنته، وكثيراً ما يكون في الملك الجبري". ويقول إن الزمن الحالي هو زمن الملك الجبري "الذي ليس المسلمون فيه هم الذين يختارون الخليفة، وإنما هو الذي يفرض نفسه عليهم ثم يبايعونه بيعة مجبورين عليها، ولا يترتب على عدم رضاهم بهذا الخليفة أنه ينعزل".([43]) هؤلاء الحكام، يؤكد جهيمان، ليسوا أئمة، لان إمامتهم للمسلمين باطلة ومنكر يجب إنكاره. هؤلاء الحكام لا يقيمون الدين ولم يجتمع عليهم المسلمون، وإنما هم أصحاب ملك سخروا المسلمين لمصالحهم، فعطلوا الجهاد ووالوا النصارى (يقصد بالطبع القوى الغربية) وجلبوا على المسلمين كل شر وفساد. ومن مقولة "الإنكار" بالذات ينبع تصور جهيمان للعمل السياسي.

لا يكفر جهيمان الحكام، بل ويحذر من التسرع في التكفير. ويقر أن موقف علماء أهل السنة في عمومهم هو وجوب تجنب الفتنة، وطاعة الحكام الذين ثبت لهم الإسلام ما داموا يقيمون الصلاة. ولكنه يقول أيضاً بوجوب الإنكار عليهم إن قاموا بما يخالف شرع الله. ويستدعي للتوكيد على موقفه الحديث النبوي الشهير، الذي أورده مسلم في صحيحه عن النبي (صلى الله عليه وسلم) أنه قال: "من رأى منكم منكراً؛ فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان". ولذا، فقد أقام جهيمان استرتيجية مواجهته لما تصوره انحرافاً عن الحكم الإسلامي في السعودية على إنكار المنكر بكل الوسائل المتاحة. وليس هناك من شك في أن فهمه للحديث انتهى إلى مخالفة الموقف السني العام الذي كان أقره سابقاً. في كتاباته، لم يدع صراحة إلى العنف، بل وطالب أتباعه بالصدع بآرائهم والصبر والمجالدة؛ ولكنه في الوقت نفسه لم يستبعد اللجوء إلى القتال.([44])

نشط جهيمان للترويج لآرائه في الرياض وفي مكة، ولكن المدينة المنورة كانت مركزه الرئيس. ونشط بين السعوديين والمسلمين الآخرين من زوار وحجاج البلد الحرام. وقد وجد بين أنصاره المعتصمين في الحرم عدد من الشبان العرب غير السعوديين. وكانت الدولة تعرف آراءه ونشاطاته، بل إن وزير الداخلية السعودي الأمير نايف بن عبد العزيز ذكر بعد وقوع حادثة الحرم أن السلطات

سبق واعتقلت جهيمان، وأنها اضطرت بعد ذلك للإفراج عنه تحت ضغط من العلماء. ولكن أحداً لا يعرف على وجه اليقين كيف تطورت أفكار جهيمان باتجاه استخدام القوة، والإيمان بظهور المهدي. بخلاف المدرسة السلفية، التي لا تولي عادة أحاديث النبوءات والفتن اهتماماً خاصاً، كتب جهيمان رسالة طويلة حول "الفتن وأخبار المهدي والدجال ونزول عيسى عليه السلام وأشراط الساعة".([45])
وقد حشد في هذه الرسالة عدداً كبيراً من الأحاديث المتعلقة بهذه القضايا الغيبية التي ظلت زمناً طويلاً على هامش اهتمام الجماعة المسلمة. بيد أن جهيمان لم يقل في رسالته هذه إن المهدي المنتظر قد ولد بالفعل وإنه تعرف إليه، كما لم يدع أحداً إلى مبايعته. ويعتقد أن جهيمان قد رأى في منامه قبل حادث الحرم بوقت قصير حلماً غامضاً، فسره بعد ذلك تفسيراً لا يقل غموضاً. كان محمد بن عبد الله القحطاني شاباً في مطلع العشرينات من عمره، ينتمي إلى أسرة من الأشراف المتحالفين مع قبيلة قحطان القوية المنتشرة في المنطقة بين الإحساء واليمن. وربما تعرف جهيمان إلى القحطاني في إحدى حلقات العلم في مكة أو المدينة. ويعتقد بأنه كانت للقحطاني علامة خلقية ما على كتفه. وبذلك اجتمعت في نظر جهيمان الدلائل على مهدية القحطاني: فاسمه يتطابق واسم النبي الأكرم عليه الصلاة والسلام، وهو شريف من الهاشميين، وثمة علامة على كتفه. والمدهش أن مسألة المهدية لم تخطر للقحطاني على بال، وأن جهيمان هو الذي تبناها وأقنع القحطاني بها، وبدأ يدعو الناس لمبايعته على أساسها.

باعتقاده بظهور المهدي، أصبح جهيمان أكثر جرأة واستعجالاً، وظن أن الوقت قد حان لإطاحة الحكم السعودي وإقامة دولة العدل الإسلامي النهائية التي تصورها. ما حركه إلى اقتحام الحرم والاعتصام المسلح به، كان تصوراً مهدوياً لاقتراب النهاية وخطة ساذجة للانقلاب على دولة راسخة الجذور. وربما ظن أن الوجود الكثيف في الحرم لمن تبقى من الحجاج، من ناحية، ودعوى المهدية، من ناحية أخرى، ستوفر له دعماً إسلامياً كبيراً. ولكنه أخطأ في كل الأحوال؛ فبالرغم من أن محناً توالت على الحرم المكي الشريف عبر تاريخ الإسلام، فإن المسلمين لم يطمئنوا قط لمن يعبث بحرمة قبلتهم ويجعل منها ساحة لمشاريعهم الخاصة. ولذلك ففجر يوم اقتحام الحرم، من المرجح أن أحداً من المجتمعين لصلاة الجماعة لم ينضم للمعتصمين؛ وما أن سمح للمصلين بالمغادرة حتى خرجوا من الحرم الشريف تاركين جهيمان وجماعته لمواجهة مصيرهم. وبانتشار نبأ الاعتصام، خيمت على العالم الإسلامي أجواء من الحيرة والقلق.

عرفت السلطات السعودية بالاعتصام بعد ساعات قليلة من وقوعه. كان ولى العهد القوي الأمير فهد بن عبد العزيز في مدينة تونس للمشاركة في مؤتمر للقمة العربية، وهو ما أضاف عاملاً آخر إلى عوامل الإرباك التي أحاطت برد الفعل الرسمي السعودي. ومما فاقم من الأوضاع وزاردها تعقيداً أن حادثة الاعتصام ترافقت مع اضطرابات في بعض مدن وقرى المنطقة الشرقية من المملكة، حيث تقطن الأقلية الشيعية من السكان. وفر انتصار الثورة الإسلامية في إيران، فضلا على تأثيره على القوى الإسلامية بعمومها، إحساساً بالثقة بين المسلمين الشيعة حول العالم، وقد دفع هذا الإحساس بعض المواطنين السعوديين الشيعة لإحياء طقوس العزاء الشيعية التقليدية في ذكرى مقتل الإمام الحسين في الأيام العشرة الأولى من المحرم. وكانت الحكومة السعودية، مثل عدد آخر من الحكومات الإسلامية، تمنع هذه المراسم نظراً لما يشوبها عادة من مخالفة لشرائع الإسلام. في محرم 1400 هجرية، وبينما كانت السلطات السعودية تحاول إيجاد حل لمشكلة الاعتصام في الحرم، انطلقت مسيرات عزاء شيعية في مدن سيهات والقطيف وصفوى على مدى

يومين أو أكثر. وقد أدى الصدام بين قوات الأمن والمسيرات التي رفعت شعارات مناهضة للدولة إلى سقوط أعداد من القتلى والجرحى، مما أعطى الانطباع بأن المملكة كلها على حافة الانفجار.

قبل أن ينتهي يوم الثلاثاء، كانت قوى الأمن المعززة بالسيارات المصفحة تحيط بالمسجد الحرام؛ ولكن البيان الرسمي السعودي لم يشر إلا إلى حفنة صغيرة من المعتصمين. وربما اعتقد وزير الداخلية الأمير نايف أن الأمر لن يحتاج جهداً وزمناً طويلاً لإنهائه. ولكنه أخطأ التقدير؛ فالمعتصمون لم يكونوا جيدي التسليح وحسب، بل كانوا على درجة عالية من التصميم أيضاً. صبيحة اليوم التالي للاعتصام، أصدرت السلطات السعودية بياناً أشارت فيه إلى أنها قامت "باتخاذ كافة التدبيرات للسيطرة على الموقف، بناء على فتوى من العلماء جميعاً". في دولة ترتكز شرعيتها على الإسلام والشريعة، وفي مسألة تتعلق بالمسجد الحرام، كانت فتوى العلماء ضرورية بلا شك. ولكن لسبب ما، لم تنشر الفتوى إلا يوم 24 من نوفمبر/تشرين الثاني، أي بعد أربعة أيام من بداية الاعتصام. التزمت الفتوى الموقعة من ثلاثين من كبار علماء المملكة الصيغة الإسلامية التقليدية للفتوى. وأكد العلماء على أن فتواهم هي رد على سؤال موجه من الملك خالد بن عبد العزيز وبناء على المعلومات التي تقدم بها إليهم بعد استدعائه إياهم إلى مكتبه. وقد أكد العلماء بخصوص المعتصمين في المسجد على أن الواجب دعوتهم إلى الاستسلام، ووضع السلاح، فإن فعلوا قبل منهم وسجنوا حتى ينظر في أمرهم شرعاً، وإن امتنعوا وجب اتخاذ كافة الوسائل للقبض عليهم تنفيذاً لقول الله تعالى: {ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين} (البقرة: 191).([46])

كانت عملية إعادة السيطرة على الحرم باهظة الكلفة وبالغة التعقيد، إذ كلما حاولت قوات الأمن اقتحام المكان، ووجهت بإطلاق نار كثيف وبخسائر في صفوفها. كان هناك المئات من المسلحين، وبالرغم من إخفاقهم في كسب التفاف شعبي، فقد قاتل أكثرهم حتى الموت، متحولين بالأمر كله في النهاية إلى مشروع انتحاري. وقد أدى الإخفاق المتكرر لقوات الأمن السعودية في حسم الموقف إلى استدعاء تعزيزات أمنية أردنية وباكستانية، وفي النهاية فرنسية أيضاً. استمر القتال حول المسجد الحرام 22 يوماً، ولم ينته إلا بعد استخدام قنابل الغاز وإغراق الأدوار السفلية من الحرم الشريف بالمياه، وسقوط المئات من المعتصمين وقوات الأمن. ويعتقد أن القحطاني نفسه قضى أثناء الاشتباكات، ولكن جهيمان وعدداً من أتباعه قبض عليهم أحياء. لم يبد جهيمان شيئاً من الندم، وظل حتى إعدامه معتقداً بصواب ما قام به وبعدم شرعية الحكم السعودي. ولا يعرف حتى الآن عدد الآخرين الذين أعدموا إلى جانب جهيمان، ولكن المؤكد أن بعضاً منهم كان من أبناء قبيلته: عتيبة. وهو ما يطرح سؤالاً حول البعد القبلي وموروث الذاكرة الذي دفع جهيمان إلى التحول من عنصر في الحرس الوطني، أحد أهم مؤسسات الدولة، إلى معارض صلب للأسرة السعودية الحاكمة.

في نص يفيض بالمرارة من رسالة له بعنوان "الإمارة والبيعة والطاعة: كشف تلبيس الحكام على طلبة العلم والعوام"، شن جهيمان هجوماً حاداً على الملك عبد العزيز آل سعود مؤسس المملكة العربية السعودية. قال جهيمان، ذاكراً الملك عبد العزيز، إنه "دعا الإخوان رحمهم الله، الذين هاجروا في القرى المختلفة هجرة لله عز وجل، دعاهم إلى بيعته على الكتاب والسنة، فكانوا يجاهدون ويفتحون البلاد، ويرسلون له بما للإمام من الغنائم والخمس والفيء ونحو ذلك على أنه إمام المسلمين. ثم لما استقر سلطانه، وحصل مقصوده.... منع مواصلة الجهاد في سبيل الله خارج الجزيرة، فلما خرجوا لقتال المشركين... لقبهم هو ومشايخ الجهل الذين معه لقبوهم باسم يكرهه أهل

الإسلام وهو الخوارج". وقال جهيمان، واصفاً نتائج قضاء الملك عبد العزيز على الإخوان، "فلما قتلهم وشتتهم واستقر سلطانه الجبري؛ والى النصارى، وعطل الجهاد في سبيل الله، وانفتح من الشر أبواب مغلقة، ثم واصل السير على نهجه أبناؤه من بعده حتى وصلت بلاد المسلمين إلى ما وصلت إليه اليوم من الشر والفساد".([47])

تعود مصادر إلهام جهيمان، وربما كل الأزمة التي تكتنف المملكة العربية السعودية منذ نهاية السبعينات، إلى لحظة ميلاد الدولة الحديثة في المملكة وصدام عبد العزيز الدموي مع أنصاره السابقين من "الإخوان". كانت جموع الإخوان من أشد عناصر قوات عبد العزيز إقداماً وتديناً، وكانوا طليعة قواته الضاربة. والإخوان في أغلبهم من أبناء القبائل البدوية التي قام عبد العزيز منذ 1913، بناء على نصيحة قاضي الرياض آنذاك عبد الله آل الشيخ، بتوطينهم في قرى زراعية تعاونية دينية سميت بالهجر. بدلاً من الغزو والنهب والتحارب، استقر أبناء القبائل البدوية في الهجر للعمل والزراعة والتعلم. وقد انتشر بينهم الدعاة ونواب القضاة يبثون فيهم روح الدعوة ويحكمون بينهم بالشرع. ولما كان أساس الاستقرار في القرى الجديدة هو الأخوة وليس العصبية القبلية، فقد عرف أبناء الهجر بـ "الإخوان". حملت الهجر صفة مراكز الهجرة إلى الله، وتحولت بذلك إلى قواعد بناء أيديولوجي وعسكري. كانت الأرطاوية، التي أقيمت حول مجموعة من الآبار في الوادي الخصب على طريق القوافل بين القصيم والكويت في ديرة قبيلة مطير القوية، هي أول الهجر. وكان أول سكان الأرطاوية من أبناء مطير، وسرعان ما لحق بهم أبناء قبائل بدوية أخرى مجاورة. ثم تلتها هجرة عتيبة، حيث استقر العديد من أبناء القبيلة. في 1920، كان عدد الهجر قد وصل إلى 20. وفي 1929، عندما بدأ الصدام بين عبد العزيز والإخوان، كانت وصلت إلى 120 هجرة، تسكنها قبائل شمر وحرب وعتيبة ومطير وقحطان والدواسر وبني خالد والعجمان والعوازم وبني هاجر والظفير، وغيرها. وخلال السنوات التالية، بين بداية إقامة الهجر ونجاح عبد العزيز آل سعود في ضم الحجاز، لعب الإخوان دوراً رئيساً في حركة التوسع السعودي ومشروع توحيد الجزيرة العربية. ولكن الصدام بين الطرفين كان حتمياً.([48])

بدأ الصدام مباشرة بعد استيلاء عبد العزيز على الحجاز في 1926. كانت منطقة الحجاز تختلف كثيراً عن نجد. فالحجاز ولاية عثمانية سابقة تنتشر فيه الطرق الصوفية، ونظراً لاعتماد اقتصاده على الحج والتجارة فقد كانت الحياة فيه أكثر تساهلاً، يختلط في مدنه المسلمون من شتى البلدان والثقافات. ولم يكن مستغرباً أن بدأ الإخوان بالتعرض للناس في الشوارع، ينهونهم عما رأوه انحرافاً عن السلوك الإسلامي القويم. ولتعزيز سلطة الحكم ومنع الإخوان من تشويه سمعة الحكم السعودي في أقدس بقاع الإسلام، أسس عبد العزيز في 1926 جماعة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولكن مشكلة الإخوان كانت أكبر من الحجاز.

في العام التالي، وقع عبد العزيز اتفاقية جدة مع بريطانيا التي ناب عنها في التفاوض الضابط المستعرب الشهير غيلبرت كلايتون. وبالرغم من أن معاهدة جدة كانت أفضل بكثير من معاهدة دارين– العقير التي وقعها عبد العزيز مع بيرسي كوكس، من ناحية اعتراف بريطانيا في جدة باستقلال وسيادة الدولة السعودية، فإن الاتفاقية الجديدة عرفت حدود الدولة السعودية وفرضت احترام هذه الحدود. وفي نوفمبر/تشرين الأول من العام نفسه، اجتمع عدد من الإخوان في الأرطاوية بقيادة فيصل الدويش، زعيم مطير، وسلطان بن بجاد، زعيم عتيبة، وابن حثلين، شيخ العجمان. كتب المجتمعون انتقادات لعبد العزيز تضمنت الاعتراض على وقفه الغزو باتجاه الكويت

والعراق والأردن لنشر الدعوة، وعلى فرضه الرسوم الجمركية على مسلمي نجد. كما تضمنت الاعتراض على سياسة التسامح في الحجاز والمناطق الشرقية من البلاد، وعلى استخدام أدوات الكفار مثل التلغراف والسيارة والتلفون في بلاد الإسلام، وكذلك الاعتراض على سفر ابنه الأمير فيصل إلى لندن. حاول عبد العزيز خلال الشهور التالية التوصل إلى حل وسط مع الإخوان، ونجح بالفعل في استمالة كثير منهم. ولكن قيام الإخوان بشن حملات على الحدود العراقية والكويتية واحتجاج بريطانيا الشديد الذي أرسل إليه بواسطة مستشاره حافظ وهبه، دفع الأمور باتجاه الصدام.

تلقى عبد العزيز دعماً قوياً من 15 عالم من علماء المملكة، وهذا ما ساعده على استخدام القوة لوضع نهاية للتمرد في قلب ملكه. التقى الطرفان في مارس/آذار في معركة السبلة الشهيرة حيث هزم الإخوان وفر قائدهم فيصل الدويش. ولكن الأوضاع لم تستقر تماماً؛ إذ عاد الدويش إلى محاولة غزو دول الجوار، وقامت قبيلة مطير بقطع الطريق بين الرياض والهفوف، بينما قطعت عتيبة طريق نجد – الحجاز. وتناهى لعلم عبد العزيز أن قادة الإخوان اتفقوا على تقسيم البلاد بينهم إن هم نجحوا في هزيمته. ومن يوليو/تموز 1929 حتى نهاية العام، شن عبد العزيز سلسلة من الحملات ضد الإخوان المتمردين أدت إلى تشتيتهم وإيقاع الهزيمة بهم. صادر عبد العزيز أموال وماشية وسلاح كل من شارك في التمرد باعتبارها غنائم، ومنعهم من العودة إلى الهجر. أما زعماء الإخوان فقد قبض عليهم وماتوا، أو قتلوا، بعد ذلك في السجن. ويقال إن جد جهيمان العتيبي كان من بين من قتلوا في معركة السبلة. ومهما كان الأمر، فإن مطير وعتيبة لعبتا الدور الرئيس في تمرد الإخوان ضد عبد العزيز، وقدمتا أكثر الخسائر في المعارك. خلال العقود التالية، ولزمن طويل، لم يتوقف من ظلوا أحياء من الإخوان في مدن نجد وقراها عن رواية تاريخ التمرد ودوافعه، حتى تحول إلى سردية موازية لسردية تأسيس المملكة.

بيد أن الأزمة السعودية لم تحركها ذكرى تاريخ مؤلم مضى فحسب، بل وافتراق الدولة السعودية التدريجي عن أسس الشرعية التي قام عليها الحكم السعودي. إن مشكلة عبد العزيز مع الإخوان، كما أغلب الأزمات التي مرت بها الدولة السعودية بعد ذلك، تعود إلى التناقض بين المحاولة السعودية لإقامة دولة مركزية، والرؤية الإسلامية التي استند إليها الحكم. وصل التوسع السعودي بقيادة عبد العزيز ذروته في 1928، في حقبة كانت فيها كل بلاد الجوار السعودي تقريباً تحت السيطرة الإمبريالية. وسرعان ما أدرك عبد العزيز أن أية محاولة أخرى للتوسع ستصطدم ببريطانيا (في فلسطين والعراق وجنوب اليمن وإمارات الخليج)، أو فرنسا (في سوريا ولبنان)، أو كليهما معاً. ولما كان عبد العزيز يعلم أنه لا يستطيع تحمل عواقب مثل هذا الاصطدام، فقد قرر أن يضع نهاية للتوسع وللدعوة، التي تعلم أتباعه أنها جهاد في سبيل الله. واختار عبد العزيز بدلاً من ذلك الاهتمام بتوطيد عرى سلطته في المناطق الواقعة تحت حكمه. وكان من الحتمي لهذا التحول الاستراتيجي في الرؤية السعودية أن يثير معارضة وغضب الكثير من العناصر المؤمنة في قوات عبد العزيز، العناصر التي لم يكن لديها الاستعداد للخضوع لسلطة الدولة الحديثة أو التخلي عن الدافع الأساسي للحركة، وهو الدعوة إلى "الإسلام الصحيح". لم ير الإخوان حجم إنجاز عبد العزيز الهائل في توحيد الجزيرة، ولا كانوا على استعداد لتأمل توازنات القوى في جوار عربي تسيطر عليه القوى الإمبريالية الكبرى.

خلال العقود التالية، استمرت عملية تعزيز سلطة الدولة السعودية الحديثة بلا هوادة.([49]) بعد وضع نواة جيش نظامي في منصف العشرينات، أسست في 1935 مديرية الأمور العسكرية التي تطورت إلى وزارة للدفاع في 1946. ونهض عبد العزيز بتأسيس خدمات لاسلكية على نطاق واسع

لربط أجزاء المملكة المترامية وتسريع نقل المعلومات. ولإعجاب عبد العزيز بنظام المدرسة الحديثة، عندما تعرف إليه للمرة الأولى في الحجاز، قام بتأسيس إدارة المعارف العامة في 1926، والموافقة على إقامة عدد من مدارس الذكور الحديثة في الرياض وأنحاء نجد الأخرى. في 1953، تحولت إدارة المعارف إلى وزارة للمعارف، وبعد سبع سنوات تأسست رئاسة عامة لمدارس البنات. ومنذ 1933، عندما وقع وزير المالية عبد الله السليمان اتفاقية للتنقيب عن النفط مع شركة ستاندرد أويل أوف كاليفورنيا، أخذ الخبراء الأميركيون والأوروبيون في التدفق إلى البلاد. وبينما استفز التدفق الأجنبي المشاعر الإسلامية، وفرت عوائد النفط أداة فعالة لتعزيز قوة الدولة.

ويمكن القول إن عهد فيصل بن عبد العزيز هو عهد التحديث بامتياز. أصبح فيصل ملكاً في 1964، ولكنه كان في الحقيقة صاحب الأمر النافذ منذ بداية الستينات وشقيقه سعود ما يزال هو الملك. عمل فيصل على إيصال التعليم الرسمي إلى معظم أنحاء المملكة، بما في ذلك أقصى المناطق النائية. وهو الذي أمر بفتح مدارس للبنات، كما أطلق البث التلفزي السعودي. وقد عززت إجراءات فيصل التحديثية من سلطة الدولة، موصلة هذه السلطة إلى قلب مؤسسة العلماء. أثناء فترة حكم فيصل، قوضت إلى حد كبير تنظيمات التجار الحجازيين، وتم تجميع مؤسسات الدولة ووكالاتها المتخصصة في العاصمة الرياض، بعد أن كانت منتشرة في عدة مدن. وفي 1970، أسس فيصل وزارة للعدل، واضعاً تحت سلطتها كل النظام القضائي. وفي العام التالي أمر بتشكيل هيئة كبار العلماء من سبعة عشر عضواً. وذلك في الوقت الذي أخذت فيه كليات الشريعة والدراسات الإسلامية في الجامعات الجديدة في الاستحواذ على التعليم الإسلامي من الحلقات العلمائية التقليدية. وبين مطلع الخمسينات ومنتصف السبعينات، كانت هناك سبع جامعات قد أسست في شتى أنحاء المملكة، مدارة كلها من قبل الدولة.

لم تبدأ الدولة السعودية في مواجهة تحد داخلي جديد على درجة ملموسة من الخطورة إلا في منتصف الستينات، ففي 1963، انفجرت تظاهرات في منطقة بريدة احتجاجاً على بدء تعليم الفتيات في المدارس الرسمية الحديثة. وفي العام التالي، قاد خالد بن مساعد بن عبد العزيز، ابن شقيق الملك فيصل (حكم 1964– 1975)، حركة احتجاج صاخبة ضد حكم عمه، استهدفت السيطرة على داري التلفزيون والإذاعة، التي اعتبرهما مؤسسات لنشر القيم غير الإسلامية. وقد قبض على خالد بن مساعد، ثم أعدم؛ ولكن شقيقاً أصغر له قام في 1975 باغتيال الملك فيصل، فيما وصف حينها بأنه حادث انتقام ثأري.([50]) بيد أن تطوراً أكثر عمقاً كانت تشهده المملكة. فمن قلب مؤسسات التعليم والفئات الحديثة، من جامعات المدينة والرياض والظهران، ومن أوساط المهندسين والأطباء والعلماء الشبان، كانت الحداثة السعودية تنشق على نفسها. في البلد الذي أقيم على أساس من الشرعية الإسلامية، برزت عناصر إصلاحية تحتج على احتكار السلطة، على العلاقة السعودية فوق الوثيقة بالولايات المتحدة، وعلى الابتعاد عن قيم الإسلام. وهذه المرة في تنظيمات إسلامية شبه سرية. ساعد على إدخال فكرة التنظيم الإسلامي إلى الحياة السعودية عدد من العرب المقيمين في المملكة، الذين جاء بعضهم من خلفيات إسلامية سياسية، مثل المصريين مناع القطان والشيخ نجيب المطيعي، والسوريين محمد لطفي الصباغ ومحمد سرور زين العابدين. بعضهم كان إخواني التوجه، وبعضهم سلفي، وبعضهم الآخر اندمج في الحياة السعودية وجمع بين التوجهين. وفي النهاية، ولقوة الموروث السلفي في المملكة، برزت التنظيمات الإسلامية الجديدة كلها تقريباً بمسحة سلفية قوية.

بدأ أغلب التنظيمات الإسلامية في التكون منذ منتصف الستينات. وقد فوجئت هذه التنظيمات بحادث الحرم، واضطر بعضها إلى وقف نشاطه لبعض الوقت. ولكن ما أن حل مطلع الثمانينات، حتى أخذت التنظيمات الإسلامية الجديدة في الانتشار في المساجد والجامعات. ونظراً لمساحة المملكة الهائلة، فقد كان لبعضها تأثير في الحجاز، ولبعضها الآخر في نجد، أو المنطقة الشرقية أو الإحساء. وقد مر على هذه التنظيمات، على نحو أو آخر، بعض من أبرز الشخصيات الإسلامية السعودية من مختلف التوجهات، ابتداء من د. عبد الله نصيف، ود. عبد الله التركي، ود. عوض القرني، والشيخان د. سلمان العودة ود. سفر الحوالي، ود. ناصر العمر، ود. سعد الفقيه، إلى أسامة بن لادن. ومنذ بداية الثمانينات، وجهت العواطف الإسلامية في البلاد نحو مقاومة الاحتلال السوفيتي في أفغانستان. ونظراً لأن القادة الرئيسيين للمجاهدين الأفغان، مثل حكمتيار ورباني وسياف، كانوا معروفين بتوجهاتهم الإسلامية، فقد وجدت قضية أفغانستان صدى سريعاً في المملكة. كانت الدولة، لا التنظيمات الإسلامية، هي من تبنى القضية الأفغانية؛ ولكن الدعوات لدعم الجهاد في أفغانستان عززت من المناخ الإسلامي في المملكة وساعدت التنظيمات الإسلامية على مزيد من الانتشار. وقد جاءت مسألة أفغانستان في وقت عارضت فيه المملكة العربية السعودية معاهدة السلام المصرية – الإسرائيلية؛ كما في وقت اشتعال الحرب العراقية – الإيرانية، التي أخذت فيها السعودية موقفاً مؤيداً للعراق. ساهمت هذه التطورات جميعاً في احتواء مناخ التوتر السياسي في المملكة بعد حادث الحرم. ولكن ذلك لم يستمر طويلاً.

فقد دفع الازدهار النفطي غير المسبوق في السبعينات والثمانينات عجلة التحديث وانتشار الفساد في الوقت نفسه. ضاعفت حركة التحديث من الشعور بأن المملكة تبتعد حثيثاً عن جذورها الإسلامية. وبالرغم من أن القبيلة قد أضعفت إلى حد كبير في السعودية الحديثة، فإن القيم القبلية لم تختف. بل إن القيم القبلية باتت أقوى مما كانت عليه في أي وقت مضى نظراً لتبنيها من قبل أهم أمراء العائلة المالكة. وتتصرف العائلة المالكة نفسها وكأنها نوع من القبيلة. وقد ساهمت هذه الثقافة في غياب الشفافية من دوائر الدولة، والامتناع عن القبول بأي مستوى من التمثيل الشعبي في الحكم. كما أدى الإخفاق في ضبط الإنفاق المالي بعد انهيار أسعار النفط في 1986 إلى أزمة اقتصادية طاحنة. وفاقمت المؤشرات الديموغرافية أوضاع الاقتصاد السياسي للمملكة. فمع منتصف التسعينات، كان ستون بالمائة من سكان المملكة ممن هم دون سن العشرين. وضع هذا المتغير، إضافة إلى تزايد معدلات التعليم، ضغطاً هائلاً على سوق العمل، مما رفع معدل البطالة في منتصف التسعينات إلى 14 في المائة. وهذا في بلد يعتبر أحد أكبر مصدري النفط في العالم.

كانت هذه التطورات تلتقي معاً عندما انفجرت أزمة الخليج في صيف 1990 وتحولت السعودية إلى ساحة حشد هائلة للقوات الأميركية والقوات المتحالفة معها. وقد أصبحت أزمة الخليج مناسبة لتعبير التيار الإسلامي الإصلاحي عن نفسه. وبالرغم من عودة العنف الداخلي إلى السعودية، فإن التحدي الحقيقي الذي أصبح على الدولة مواجهته كان التحدي الإسلامي الإصلاحي. والحقيقة، أن القوى الإصلاحية برزت باعتبارها أكثر القوى الشعبية فعالية في أغلب بلدان العالم الإسلامي. على أن بروز الخطاب الإسلامي الإصلاحي لم يتحقق دائماً قبل موجة من العنف الدموي. كانت سنوات الثمانينات والتسعينات حقبة لانتشار العنف، من سوريا ومصر، إلى الجزائر والسعودية.

الفصل العاشر: انتشار العنف

منذ نهاية السبعينات وحتى نهاية التسعينات، برز العنف كأداة تعبير أساسية، بل ووحيدة أحياناً، لعدد من القوى الإسلامية. عنف أهوج اجتاح البلاد والعباد، امتد من دمشق وحماة إلى القاهرة وأسيوط، ومن الجزائر والمدية إلى الرياض والخبر. عنف وضع الآلاف من الشبان الإسلاميين في مواجهة الدولة وأجهزتها وأذرعها الأمنية. سوغ الشبان استخدام العنف بخطاب تداخل في ثناياه توظيف تبسيطي لميراث الإسلام بقراءة حديثة للسياسة والاقتصاد والعلاقات الدولية. وسوغت الدولة نشرها أدوات البطش بحقها الشرعي في حماية الأمن والاستقرار. ولكن السياق الذي تصاعد فيه العنف كان ربما أهم بكثير من مسوغات الطرفين. وقد تركت حقبة العنف أثراً بالغاً على الحياة السياسية والاقتصادية، على علاقة الدولة بالمجتمع، وعلاقة قوى المجتمع بعضها ببعض. انطلق العنف وقد بلغت الدولة مستوى غير مسبوق في سيطرتها وتحكمها؛ وانحسر عن دولة أكثر تحكماً وسيطرة. بدلاً من أن يأتي العنف بالتغيير والإصلاح، انتهى إلى تعميق الانقسامات في المجتمعات العربية والإسلامية. وفي دوامة العنف، ضاع جيل بأكمله من الشباب بين المنافي البعيدة، وظلمة السجون، والموت.

في الثاني من فبراير/شباط 1982، نادت مكبرات أصوات المساجد في مدينة حماة السورية، باسم علماء المدينة، على السكان بالجهاد. خلال ساعات قليلة، كان هناك عشرات المسلحين الإسلاميين في الشوارع، بينما انطلقت جموع المتعاطفين معهم إلى مخازن الأسلحة في المقار الأمنية والعسكرية الرسمية للسيطرة عليها. مع حلول المساء، كانت المدينة قد خرجت عن سلطة الدولة؛ واستمرت سيطرة المسلحين الإسلاميين عليها طوال عشرة أيام. في الثاني عشر من الشهر نفسه، هاجمت قوات سورية مدرعة ووحدات من "سرايا الدفاع" بقيادة شقيق الرئيس، اللواء رفعت الأسد، المدينة لتخليصها من يد الإسلاميين. كان الهجوم على المدينة عنيفاً ودموياً، استخدمت فيه أسلحة ثقيلة وكثافة هائلة من النيران. من رفض من الجنود والضباط إطاعة الأوامر، عوقب بالإعدام. ولما اتصلت الاشتباكات من مسجد إلى أخر، ومن منزل إلى آخر، ومن زقاق إلى آخر، فقد تعرضت أجزاء واسعة من المدينة للدمار. وتشير تقديرات غير رسمية إلى أن من قتل من المسلحين الإسلاميين والأهالي يصل إلى عشرين ألفاً. في 24 من الشهر، أشار الرئيس حافظ الأسد إلى أن الدولة استعادت السيطرة على المدينة بالكامل. ولكن مصادر المعارضة الإسلامية آنذاك أكدت استمرار الاشتباكات في المدينة حتى نهاية الأسبوع الأول من مارس/آذار.([51])

كانت معركة حماة ذروة الصدام بين الحكم السوري ومعارضيه من الإسلاميين، ومؤشراً إلى ما كان ينتظر دولاً عربية أخرى. ولكن الصدام المسلح بين الدولة والإسلاميين لم يكن قدراً حتمياً في سورية. فربما لم تعرف قوة إسلامية ذات نزعة مدنية وتوجه سياسي سلمي وديمقراطي كالإخوان المسلمين السوريين؛ وكان الإخوان هم القوة الرئيسة في المعارضة الإسلامية لحكم الأسد. ولم يعرف نظام جمهوري انقلابي في العالم العربي رئيس دولة براغماتياً كحافظ الأسد. ولكن تاريخ سورية الحديث كان من الاضطراب بمكان، حيث جر الإخوان والدولة جراً إلى ميدان العنف والمواجهة الدموية.

ولدت جماعة الإخوان المسلمين في سورية في منتصف الأربعينات. ومنذ لحظة ولادتها، من تجمع من الجمعيات الإسلامية في دمشق وحلب وحمص وحماة، ضمت الجماعة عدداً من التيارات التي تباينت خلفياتها بين التصوف والسلفية والتوجه الإسلامي الليبرالي. وقد ترأس الإخوان السوريين منذ ولادة الجماعة وحتى نهاية الخمسينات عالم ومفكر بارز هو الدكتور الشيخ مصطفى السباعي. ولد السباعي (1915– 1964) في مدينة حمص لأسرة من العلماء. وكان والده خطيب الجامع الكبير في المدينة، حيث عرف مصطفى الشاب بمناهضته التصوف الشعبوي وسيطرة الطرق الصوفية على حياة الناس. وفي استلهام لذكرى المصلح الإسلامي الكبير ابن تيمية، أطلق عليه أهل حمص لقب "ابن تيمية الصغير". في 1937، غادر السباعي إلى القاهرة للالتحاق بالأزهر، حيث تعرف على كبار رجالات الإسلام في مصر آنذاك، بما في ذلك حسن البنا. ولكن السلطات البريطانية قامت باعتقاله عند اندلاع الحرب العالمية الثانية خشية من نشاطاته السياسية. وبعد ثلاث سنوات من الاعتقال، أبعد السباعي إلى سورية، ومنع من العودة إلى مصر طوال السنوات السبع التالية. في 1948، قاد السباعي المتطوعين الإخوان السوريين في حرب فلسطين. وبعد ذلك بعامين، حصل على درجة الدكتوراه من جامعة الأزهر بعد أن فتحت أمامه أبواب مصر من جديد. خلال السنوات القليلة التالية، أصبح السباعي واحداً من أبرز رجالات سوريا المستقلة؛ وإلى جانب قيادته للإخوان حافظ على عمله الجامعي ليصبح عميداً لكلية الشريعة بجامعة دمشق.

كان السباعي مفكراً إسلامياً حراً، وعالماً مجتهداً. وربما كان ثاني أهم مفكر تقدمه مدرسة الإخوان المسلمين بعد حسن البنا. كتب السباعي ونشر العشرات من المقالات والدراسات والكتب، ولكنه سيذكر دائماً بكتابيه "اشتراكية الإسلام" و"السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي"، اللذين نشرا على التوالي في 1959 و1960. آمن السباعي إيماناً عميقاً بشرعية النظام البرلماني، حيث نبع إيمانه هذا من رؤيته للشريعة ومرجعية الأمة. وقد كتب مؤكداً على أن الشريعة الإسلامية لا تسلب الناس حقهم في إدارة شؤون دنياهم؛ فإن كانت وظيفة الحكومة الإسلامية إقامة الدين، فإنها لا تستمد سلطانها من الله وإنما تستمده من الجماعة.([52]) وكان يرى – إضافة إلى ذلك – أن التشريع الإسلامي مدني يضع القوانين للناس على أساس من مصلحتهم وكرامتهم، لا فرق عنده بين أديانهم ولغاتهم وعناصرهم، ويعمل على إيجاد التوازن بينهم كأفراد وجماعات. ولعل هذا ما دفع السباعي إلى التدخل في الخلاف السوري الحاد حول المادة الخاصة بالعلاقة بين الدين والدولة في دستور 1950. وقد قام السباعي بتعديل نص المادة من أن الإسلام هو دين الدولة إلى أن الإسلام هو دين رئيس الدولة والشريعة الإسلامية مصدر أساسي للتشريع. وظل السباعي لعدة سنوات قادمة يدافع عن إسلامية دستور 1950، الذي اعتبره آخرون دستوراً علمانياً.

عبر السباعي، سواء في كتاباته أو السياسات التي انتهجها، عن حس اجتماعي عميق. آمن السباعي بأن معيار نصوص الشريعة ومقصدها هو تحقيق المصلحة: مصالح الناس، العدالة بينهم، والتطور الاجتماعي الصالح. وأكد على أن هدف الإسلام لا يقتصر على توزيع الصدقات، بل القضاء على الفقر. وقد أخذته مواقفه هذه إلى الدفاع عن دور الدولة في إعادة توزيع الثروة، وإلى التحالف مع الاشتراكي البعثي أكرم الحوراني للدفاع عن الإصلاح الزراعي. دخل الإخوان تحت قيادة السباعي انتخابات 1949 تحت اسم "الجبهة الإسلامية الاشتراكية"، وأطلقت عليه بعض الدوائر اسم "الشيخ الأحمر". ولكن السباعي كان في الحقيقة خصماً صلباً للشيوعية، واعتقد دائماً أن باستطاعة الإسلام حماية سوريا من المد الشيوعي بتحقيق العدالة الاجتماعية. وبعد الوحدة

المصرية – السورية، قام النظام الناصري، خصم الإخوان اللدود، بطباعة آلاف النسخ من كتاب السباعي "اشتراكية الإسلام" وتوزيعه على علماء الأزهر لإقناعهم بإسلامية القوانين الاشتراكية.

شهد عقد الخمسينات ازدهاراً ملحوظاً للإخوان المسلمين السوريين؛ ولكن السباعي وقع فريسة مرض عضال في 1957. وقد أصبح نائبه، الدمشقي عصام العطار، القائد الفعلي للإخوان، حتى قبل وفاة السباعي. قاد العطار الإخوان بذات التوجه المدني البرلماني الذي وضع السباعي قواعده؛ وبالرغم من الصدام الفادح بين الإخوان في مصر ونظام عبد الناصر، فقد أيد الإخوان السوريون الوحدة المصرية – السورية في 1958 ووافقوا على مطلب عبد الناصر بحل الأحزاب. وعندما وقع الانفصال بين البلدين في سبتمبر/أيلول 1961، رفض العطار التوقيع على وثيقة الانفصال التي وقع عليها عدد كبير من السياسيين السوريين، بما في ذلك قادة الحزب القومي الرئيسي، حزب البعث. ولكن الإخوان السوريين واجهوا صعوبات داخلية متلاحقة إثر قيام النظام البعثي في 1964 بمنع العطار من العودة إلى بلاده بعد تأديته فريضة الحج. أقام العطار في بيروت، وحاول الحفاظ على اتصالاته بعناصر الجماعة في سورية. ولكن قيادة الجماعة من الخارج في ظل نظام حكم معاد لم تكن أمراً سهلاً. ومنذ منتصف الستينات، بدأت الوحدة الداخلية للإخوان في التفكك.

كان مروان حديد هو أحد العناصر التي أظهرت تمرداً على الجماعة منذ وقت مبكر.([53]) ولد حديد لأسرة ميسورة نسبياً من مزارعي القطن في مدينة حماة؛ وقد عرف سيد قطب وتأثر بأفكاره أثناء دراسته الهندسة الزراعية في مصر. في نهاية الستينات، وفي مخالفة لقيادة الإخوان في سورية، بادر حديد إلى الالتحاق بالمعسكر الفدائي الذي أقامه الإخوان المسلمون من الدول العربية كافة تحت مظلة حركة فتح في الأردن. في هذا المعسكر، تلقى حديد وعدد من رفاقه المتطوعين السوريين خبرة عسكرية يعتد بها وشارك في العمل الفدائي الفلسطيني. وبعد إغلاق المعسكر، إثر انفجار الصدام بين الحكومة الأردنية والفدائيين في 1970، عاد حديد ورفاقه إلى سورية ليبدأ مرحلة جديدة من حياته. وكانت سورية هي الأخرى في طريقها إلى الحقبة الثالثة من حكم البعث.

سيطر حزب البعث العربي الاشتراكي على السلطة في سورية منذ انقلاب مارس/آذار 1963. ولكن الحزب سرعان ما تعرض لصراعات داخلية بين جناحين، تعارف البعثيون على وصف أحدهم بالجناح اليميني، الذي وقف على رأسه الرئيس أمين الحافظ، واليساري الذي قاده رجل الجناح العسكري القوى اللواء صلاح جديد. وعندما احتدم الصراع بين الطرفين، لم يتردد جناح الحافظ في الاتصال بالإخوان المسلمين لجلبهم إلى معسكره. وربما راودت بعض قيادات الإخوان آنذاك فكرة التعاون مع الحافظ كخطوة أولى للاستيلاء على السلطة. ولكن اليسار ضرب ضربته في فبراير/شباط 1966 مطيحاً بالحافظ في انقلاب عسكري جعل من دمشق ميداناً للاشتباكات ودوي المدفعية. كان تصور صلاح جديد لسورية أقرب إلى اليسار العصابي منه إلى خطاب البعث القومي التقليدي. وخلال سنوات حكمه، أطلقت الدولة حملة واسعة لمحاربة الدين والسخرية من تقاليد الإسلام. وعندما اعتصم علماء دمشق في المسجد الأموي احتجاجاً على سياسات الدولة، بطش بهم صلاح جديد بلا رحمة. ولكن حكم يسار البعث سرعان ما فقد في أعين السوريين أية شرعية كانت له بعد هزيمته في حرب يونيو/حزيران وفقدانه منطقة الجولان بكاملها بدون قتال يذكر أمام الإسرائيليين. ولذا، فعندما تأزمت العلاقات بين المجموعة الحاكمة في الشهور الأخيرة من 1970، لم يخف قادة إخوان مثل عصام العطار ترحيبهم بنجاح حافظ الأسد في إطاحة صلاح جديد وأنصاره.

كان الأسد حاكماً عملياً لم يكترث كثيراً للأوهام الإيديولوجية. وكان هدفه من البداية تحقيق الاستقرار والأمن، وإعادة بناء الوحدة الداخلية. ولكن الأسد لم يكن باستطاعته الحكم بدون الحزب، وقد ورث حزباً مشبعاً بثقافة اليسار العربي المناهضة للإسلام. وبدلاً من تطبيع الحياة السورية، بتوسيع مجال الحريات، عزز الأسد من سلطة أجهزة الأمن وقوات الجيش الخاصة. في 1973، احتدم الجدل من جديد حول النص المتعلق بعلاقة الإسلام بالدولة في الدستور السوري الذي كان يجري إعداده. وقد شهدت مدينة حماة إضراباً عاماً نظمه مروان حديد ورفاقه وشاركت فيه قوى سورية معارضة أخرى، إضافة إلى الإخوان المسلمين. تحول الإضراب إلى أحداث شغب هوجمت خلالها مقار حزب البعث والمنظمات التابعة له. وبالرغم من أن الأسد تدخل لإدراج المادة التي تنص على أن دين رئيس الدولة هو الإسلام، فلم يكن لدى مروان حديد الاستعداد للمساومة مع النظام. كان النظام بالنسبة له خارج نطاق الشرعية الإسلامية، وكانت الوسيلة الوحيدة التي تصورها للتعامل معه هي الحرب. وقد بادر في سنة 1975 إلى تأسيس مجموعة باسم "الطليعة المقاتلة للإخوان المسلمين". وما أن تيقنت قيادة الإخوان المسلمين من طبيعة نشاطات حديد حتى سارعت إلى فصله والمجموعة الملتفة حوله. ولكن ذلك لم يثنه عن مواصلة الاستعدادات لقتال الدولة.

في يونيو/حزيران 1975، اعتقل حديد إثر اشتباك مع قوات الأمن. وبعد اعتقاله بشهور أعلنت وفاته في مستشفى السجن. ويعتقد كثيرون أنه مات تحت التعذيب. قبل وفاته بقليل، نجح حديد في تهريب رسالة من سجنه يدعو فيها العلماء والجماعات الإسلامية إلى إعلان الجهاد على النظام "الكافر". وفي 8 فبراير/شباط 1976 قامت "الطليعة المقاتلة"، التي بات يقودها الآن عبد الستار الزعيم، باغتيال رئيس فرع المخابرات العسكرية في مدينة حماة. ولكن المجموعة لم تعرف على نطاق واسع إلا بعد قيامها بمجزرة مدوية لطلاب مدرسة المدفعية بمدينة حلب في 16 يونيو/حزيران 1979. وليس هناك من شك في أن الهجوم على مدرسة المدفعية خطط له سياسياً كما خطط له عسكرياً. فقد قام المهاجمون بفرز طلاب المدرسة طبقاً لطائفتهم؛ ثم تعمدوا قتل إلى العلويين منهم فقط. أعلنت المسؤولية عن هذا الهجوم باسم "الطليعة المقاتلة للإخوان المسلمين"، ربما في محاولة لجر قواعد الإخوان إلى المعركة مع النظام. وإن كانت "الطليعة المقاتلة" قد حققت نجاحاً ما، فقد اقتصر نجاحها على إيقاع كل من النظام والإخوان المسلمين في الفخ.

لم تكن الصلات بين الإخوان ونظام الأسد مقطوعة تماماً قبل ذلك. فقد كان النظام يخوض معركة بالغة التعقيد للسيطرة على لبنان، بينما ذهبت حليفته مصر إلى السلام منفردة مع إسرائيل. كان الأسد يدرك قوة الإخوان، ويسعى بالفعل لكسبهم إلى جانبه؛ وقد أيده الإخوان في استفتاء 1978 مقابل الإفراج عن معتقليهم. ولكن حادثة مدرسة المدفعية كانت النهاية لكل إمكانات التفاهم. خلال السنوات القليلة التالية، سادت سورية أجواء انقسام طائفي غير مسبوق، شمل الإسلاميين وغير الإسلاميين. وبالرغم من نفي الإخوان أية مسؤولية لهم عن حادثة مدرسة المدفعية، فقد أعلن وزير الداخلية العميد عدنان الدباغ، بعد ستة أيام من العملية، تحميل الإخوان المسلمين المسؤولية. وانطلقت أجهزة النظام المدنية والعسكرية لمطاردة كل من له علاقة بالإخوان المسلمين، من قريب أو بعيد. انتشرت الحواجز العسكرية والأمنية في الطرق والشوارع، وتحولت المدن السورية إلى ساحات حرب.

طالت الاعتقالات الآلاف، بعضهم مات تحت التعذيب، وبعضهم انقطعت كل صلة له بالحياة خارج المعتقل لسنوات طوال. وشهد سجن تدمر الصحراوي عمليات إعدام بلا محاكمة، اتهمت في تنفيذها وحدات سرايا الدفاع. وقد أوضحت أجهزة الأمن المدى الذي كانت على استعداد للذهاب

إليه عندما هاجمت في 17 مارس/آذار 1980 منزل الزعيم الإخواني السابق عصام العطار في مدينة آخن الألمانية وقتلت زوجته، السيدة بنان الطنطاوي، بالرغم من أن عصام العطار كان عندئذ بعيداً عن التنظيم الإخواني وعن مجريات الشأن السوري. استنفر حزب البعث كل قواه لتدمير ما سماه بـ "عصابة الإخوان المسلمين"، وحتى فتيات حزب البعث شاركن في المعركة بالتهجم على النساء المحجبات في الشوارع. وفي يوليو/تموز 1980، أقر مجلس الشعب السوري القانون رقم 49 الذي ينص على معاقبة كل من ينتمي لجماعة الإخوان المسلمين بالإعدام. وبذلك أصبح قتل العناصر الإخوانية، أو من يشتبه بإخوانيتهم، عملاً قانونياً تماماً.

وجد الإخوان المسلمون أنهم مستهدفون على كل الأحوال؛ وراحت العناصر الإخوانية تنحاز للطليعة المقاتلة بدون انتظار رأي قيادتها في الخارج. وفى النهاية، رمى الإخوان المسلمون بثقلهم رسمياً في غمار المعركة. خاض الإسلاميون الصراع بكل ما أوتوا من وسائل. نظموا الإضرابات والمظاهرات. هاجموا بالمتفجرات والسيارات المفخخة مجلس الوزراء، وقيادة القوات الجوية، ومجمعاً للأجهزة الأمنية في منطقة الأزبكية. اغتالوا من طالته أيديهم من ضباط الأمن وموظفي الدولة؛ بل حاولوا اغتيال الرئيس نفسه في هجوم بالقنابل اليدوية في يونيو/حزيران 1980. ولما كان نظام الأسد آنذاك كان في صراع مكشوف مع النظامين الأردني والعراقي، لم يجد عدنان عقلة، قائد الطليعة المقاتلة، وعدنان سعد الدين، زعيم الإخوان المسلمين، حرجاً في التحالف مع عمان وبغداد. لم يستخدم الأردن والعراق كساحة آمنة للعمل التنظيمي وحسب، بل ومصدراً للكثير من السيارات المفخخة التي ضربت الأهداف السورية أيضاً. ولكن، بينما كانت الأصوات البعثية الحزبية تعلي من خطاب العنف الثوري في مواجهة الرجعية، كان الأسد يرى عمق الأزمة التي انحدرت إليها البلاد. في أغلب مدن الشمال السوري، أخذت منظمات حزب البعث في التفكك والانهيار، ولم يعد للحكم سوى الوجود الأمني. وعندما انتشرت الإضرابات العامة في معظم المدن السورية خلال الشهرين الأولين من 1980، أدرك الأسد أن المبادرة السياسية باتت ضرورية. دعا الأسد في فبراير/شباط إلى مصالحة وطنية، مؤكداً في خطاباته الحزبية على ضرورة التفريق بين من يقوم بأعمال العنف والإخوان المسلمين غير المشاركين في هذه الأعمال. وبدأت الوساطات في التحرك بين الطرفين.

كان أهم الوساطات تلك التي قام بها أمين يكن النائب السابق للمراقب العام للإخوان المسلمين في سوريا. ودخل علي صدر الدين البيانوني، أحد زعماء الإخوان الرئيسيين آنذاك إلى مدينته حلب، التي تحولت إلى قاعدة رئيسية للإسلاميين. كان هدف البيانوني الإشراف على الوضع الإخواني ومواصلة التفاوض مع الحكم. ولكن اتضاح العلاقة بين عدنان سعد الدين، المراقب العام للإخوان، والخلية التي اخترقت أمن الرئيس وحاولت اغتياله، وضع حداً لجهود الوساطة.

وصل الصدام ذروته في أحداث حماة في فبراير/شباط 1982. وقد جاء تدمير المدينة وقواعد الإسلاميين فيها، إلى جانب خسائرهم الباهظة في حلب ودمشق، ليحسم الصراع لصالح النظام. كانت سنوات الصراع قد أثقلت المجتمع السوري وأوقعته في أجواء من الرعب والانقسام. ولم يكن إخفاق الإسلاميين في حماة إخفاقاً عسكرياً وأمنياً وحسب، بل تمثل أيضاً في عجزهم عن إشعال حالة تمرد وطنية شاملة. خلال السنوات القليلة التالية، انحسرت أعمال العنف شيئاً فشيئاً. قبض على عدنان عقلة وعدد كبير من أنصاره، ولا يعرف أحد حتى الآن المصير الذي انتهوا إليه. أما قيادة الإخوان المسلمين فقد أجرت مراجعات مؤلمة لسياساتها، نجم عنها خلافات قيادية طويلة، إلى أن انتخب البيانوني مراقباً عاماً للجماعة. ومنذ منتصف الثمانينات كان أغلب الإسلاميين قد أدركوا

عقم طريق العنف وعواقبه الوخيمة عليهم وعلى المجتمع ككل. ولكن موقف النظام من الأخوان لم يتغير كثيراً.

لم تقتصر عاصفة العنف على سورية. فقد كانت مصر، كبرى البلاد العربية وأهمها، تدخل هي الأخرى نفق الصدام المدمر بين الإسلاميين والدولة. شهدت مصر طوال السبعينات بروز عدد من التنظيمات الإسلامية المتطرفة التي ارتكبت عدداً من أعمال العنف، ولكن ما ستعيشه منذ 1981 كان عنفاً من مستوى آخر تماماً. ففيما بعد ظهر يوم الثلاثاء السادس من أكتوبر/تشرين أول، وملايين من المصريين يراقبون الاستعراض العسكري الضخم في ذكرى نصر 1973، إذا بالمشهد يسفر عن تطور بالغ الغرابة. كان مذيع العرض العسكري الداخلي يشيد بقوات المدفعية التي أخذت وحداتها تمر أمام منصة العرض حيث جلس رئيس الجمهورية، محمد أنور السادات، وعدد كبير من الوزراء وكبار رجال الدولة والضيوف. وفجأة، توقفت إحدى عربات المدفعية، وانطلق منها ضابط ممتلىء الجسم يطلق النار من بندقية رشاشة باتجاه المنصة. وتبعه خلال لحظات اثنان آخران من جنوده، بينما وقف جندي آخر يشاركهم إطلاق النار من فوق العربة. استمر إطلاق النار وإلقاء القنابل اليدوية لأربعين ثانية، انتهت بمقتل الرئيس السادات وجرح عدد من الجالسين إلى جواره. الضابط الذي قاد مجموعة الاغتيال هو خالد الإسلامبولي، الملازم بلواء المدفعية 333؛ أما أفراد مجموعته فهم عطا طايل، عبد الحميد عبد العال، وحسين عباس علي، وهم عسكريون سابقون استطاع الإسلامبولي إدخالهم طابور العرض بوسائل ملتوية. وكانت المجموعة كلها تنفذ ما تصورته الخطوة الأولى في ثورة إسلامية مسلحة، تطيح نظام الحكم وتقيم في مصر دولة إسلامية. لم تكن جذور المخطط بعيدة تماماً، ولكن مسلسل العنف الذي تلاه استمر زهاء العقدين من الزمن، وتسبب في إيقاع أذى كبير بالحياة المصرية.

وراء حادثة المنصة كان التقاء مجموعات إسلامية جهادية صغيرة بما أصبح يعرف بعد ذلك بالجماعة الإسلامية.([54]) ضمت الجماعة الإسلامية عدداً كبيراً من الطلاب الإسلاميين في جامعتي أسيوط والمنيا بصعيد مصر. وبينما نجح الإخوان المسلمون في نهاية السبعينات في اجتذاب العدد الأكبر من الطلاب الإسلاميين النشطين في جامعات القاهرة والمدن الشمالية، فإن أغلب طلاب الجنوب رفضوا الانضواء تحت عباءة الإخوان المسلمين. من بين أبرز طلاب الجماعة الإسلامية في الجنوب كان ناجح إبراهيم، وكرم زهدي، وعصام دربالة، وعاصم عبد الماجد، وأسامة حافظ. وقد كان أغلبهم من طلاب الكليات العلمية، كالطب والهندسة. كما مروان حديد في سورية، قرأ طلاب الجماعة الإسلامية سيد قطب وتأثروا بمقولاته حول الجاهلية المعاصرة. ولكن قطب كان بالنسبة لهم مجرد بداية. فتحت تأثير فهم خاطئ لفتاوى ابن تيمية بخصوص قتال التتار في القرن الرابع عشر الميلادي، اعتقد شبان الجماعة الإسلامية بضرورة المواجهة المسلحة مع الأنظمة الحاكمة في البلاد الإسلامية. آمن هؤلاء الشبان بأنهم هم من يحمل العقيدة السلفية الصحيحة، بينما رأوا أن حركة الإخوان المسلمين أصابتها الشيخوخة وأعطبتها التوجهات الليبرالية.

في مطلع 1981، التقى قادة الجماعة الإسلامية بمحمد عبد السلام فرج، المهندس بالإدارة الهندسية بجامعة القاهرة، والذي كان يقود مجموعة جهادية سرية صغيرة. كان فرج قد قرأ هو الآخر ابن تيمية، وطبق فتاويه بخصوص التتار على أنظمة الحكم المعاصرة. رأى فرج أن إسلام الحكام كإسلام التتار ليس إسلاماً صحيحاً. وبينما أجاز ابن تيمية قتال التتار لاعتدائهم على دولة المماليك التي كانت تحتضن الخلافة، قال فرج إن الجهاد ضد الحكام هو فرض على كل مسلم. وذهب في كتابه المعروف بـ "الفريضة الغائبة" إلى أن مواجهة القوى الاستعمارية لا جدوى منه، لأن العدو

القريب أولى بالقتال من العدو البعيد، وأن سيطرة القوى الاستعمارية على بلاد المسلمين غير ممكنة بدون تواطؤ الحكام.([55]) وهذا هو المنطق الذي سينقلب عليه بعد سنوات جهادي آخر وتلميذ لفرج هو الطبيب أيمن الظواهري.

ارتبط محمد شوقي الإسلامبولي، أحد أعضاء الجماعة الإسلامية الذين يترددون على مدينة القاهرة، مع عبد السلام فرج برابطة ود وإعجاب. شارك محمد شوقي في اعتصام الحرم المكي وكان أول من يحضر رسائل جهيمان العتيبه إلى مصر. وقد لاحظ محمد شوقي مؤشرات تدين جديدة على شقيقه الأصغر خالد، ضابط المدفعية المقيم بالقاهرة، فقدمه إلى فرج. كانت الجماعة الإسلامية والجهاديون قد أخذوا منذ اتفاقهم معاً في جمع السلاح وتدريب عناصرهم سراً. وقد ساهم في التخطيط والتدريب ضابط استخبارات عسكرية سابق هو المقدم عبود الزمر. ولكن فرج فوجئ في نهاية سبتمبر/أيلول بخالد الإسلامبولي يخبره بأنه اختير للمشاركة في عرض 6 أكتوبر/تشرين أول العسكري، وأنه يعتقد أن باستطاعته اغتيال الرئيس. وخلال أيام قليلة، وبعد شيء من التردد، اتفق الجميع على مخطط الاغتيال، على أن تتلوه حركة مسلحة تشعل ثورة شعبية تطيح بالنظام. في سنوات حكمه الأخيرة، أثار الرئيس السادات غضب كثير من العرب والمصريين، واستنفذ كل الرصيد الذي بناه في حرب 1973. اعتقد السادات أن خوضه الحرب أعطاه حقاً مطلقاً في انتهاج السياسة التي يريدها، وراح يعيد رسم صورة مصر وموقعها في العالم. عاش السادات كإمبراطور وليس كرئيس بلد مثقل بالأعباء؛ ولقب زوجته النشطة في الحياة العامة باسم سيدة مصر الأولى. جعل السادات مصر حليفاً رئيساً لأميركا في المنطقة، واتبع سياسة انفتاح اقتصادي تسببت في انقلاب اجتماعي واسع وثقيل الوطأة في مصر. خلال السنوات القليلة بعد حرب 1973، ازداد الفقراء فقراً وبرزت طبقة جديدة من أصحاب الملايين، ووصل الفساد المالي والاقتصادي مستوى لم تعرفه مصر منذ بداية العصر الجمهوري. وفوق ذلك كله، وقع السادات معاهدة سلام منفردة مع إسرائيل، لم تؤد إلى بداية تطبيع العلاقات بين الدولتين وحسب، بل وتسببت في توتر علاقات مصر العربية.

وبالرغم من أن السادات أطلق هامشاً من الحريات وشيئاً من التعددية السياسية، فقد بدا أحياناً وكأنه في عزلة تامة عن مشاعر المصريين. فعندما انطلقت مظاهرات شعبية عارمة في يناير/كانون الأولى 1977 احتجاجاً على غلاء الأسعار، أصر الرئيس على تسمية الحركة بـ "انتفاضة الحرامية". وبعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران، استضاف السادات شاه إيران المكروه، الذي تجنبت حتى الولايات المتحدة استضافته. وقبل أسابيع قليلة من اغتياله، كان السادات قد أصدر أوامره باعتقال ما يزيد عن 1500 من كبار رجالات مصر المعارضين لسياساته من شتى الاتجاهات، من محمد حسنين هيكل إلى عمر التلمساني، ومن ميلاد حنا إلى لطيفة الزيات. وفي خطاب له بعد حملة الاعتقالات، وصف السادات الشيخ المعتقل أحمد المحلاوي بأنه قابع في السجن مثل الكلب. في نظر المراقبين لشؤون مصر، كان التقدير أن السادات فقد الاتزان الضروري لمنصب رئاسة بلد كبير كمصر. أما بالنسبة للجهاديين، فقد أصبح كفر نظام السادات، الذي أحب دائماً لقب الرئيس المؤمن، مسألة لا تحتاج إلى دليل.

ولكن خطة الجهاديين لإشعال ثورة شعبية مسلحة بعد اغتيال الرئيس أخفقت إخفاقاً ذريعاً. خلال الأيام القليلة التالية على حادثة المنصة، خاض الإسلاميون المسلحون صدامات دامية مع قوى الأمن بمدينة أسيوط؛ ولكنهم فشلوا في محاولة الاستيلاء على المدينة، أو أية مؤسسة حكومية هامة في العاصمة. وفي حين توقعوا ثورة شعبية، فقد ذهل المصريون باغتيال الرئيس وحوادث

العنف، والتزموا الصمت. وسرعان ما نجحت قوى الأمن في السيطرة على الأوضاع، كما نجحت في اعتقال عبد السلام فرج، وكل أعضاء المجموعة التي اغتالت السادات، وقيادات الجماعة الإسلامية والجهاد، وآلاف آخرين من أعضاء التنظيمين. وقد انتهت محاكمات القضية بإعدام الإسلامبولي ورفاقه، إضافة إلى عبد السلام فرج؛ وتلقى عشرات آخرون أحكاماً متفاوتة بالسجن.

تولى محمد حسني مبارك رئاسة الجمهورية خلفاً للسادات. وحاول مبارك منذ الأيام الأولى لحكمه تنفيس حالة الاحتقان في البلاد، ووضع نهاية للاستقطاب السياسي الحاد. أفرج عن كل من اعتقلوا في حملة سبتمبر/أيلول، كما أفرج عن كل من لم يدانوا قضائياً من الشبان الإسلاميين. وفي أجواء الانفتاح السياسي النسبي الجديدة، بدأ الصف الثاني من الجماعة الإسلامية في التوجه نحو العمل المدني والخيري. وساعدتهم مؤسسات الخدمات وجمعيات العمل الطوعي والعيادات الطبية في تأسيس نفوذ واسع لهم في مدن الصعيد وفي أحياء القاهرة الفقيرة. منذ حادثة المنصة لم ترتكب الجماعة عملاً مسلحاً. أغلب أولئك الجهاديين الذين رغبوا في ممارسة العمل الإسلامي المسلح غادروا إلى أفغانستان. ولكن الأفكار لم تتغير كثيراً. ففي حين شارك الإخوان المسلمون بشكل غير رسمي في انتخابات 1984 و1987 البرلمانية وحققوا مكاسب ملموسة، قاطعت الجماعة الإسلامية الانتخابات ترشيحاً وتصويتاً. ومنذ نهاية الثمانينات، بدأت أجهزة الأمن في التضييق على عناصر الجماعة ونشاطاتهم الخدمية، لاسيما في أحياء القاهرة الفقيرة. وقد شعر كثير منهم أن أجهزة الأمن تدفعهم دفعاً إلى الصدام. وفي أغسطس/آب 1990، قتل د. علاء محيي الدين، المتحدث الرسمي باسم الجماعة الإسلامية، بضاحية الهرم في حادث إطلاق نار يعتقد كثيرون أن وراءه أجهزة الأمن. ولم تكن بذرة العنف قد غادرت مصر تماماً.

بعد شهرين من مقتل محيي الدين، رد الإسلاميون الجهاديون باغتيال د. رفعت المحجوب، رئيس مجلس الشعب المصري، في وضح النهار أمام فندق سميراميس إنتركنتيننتال بقلب القاهرة. وبحادثة اغتيال المحجوب فتحت أبواب العنف المدمر على مصراعيها. هاجم الإسلاميون رجال الأمن، بينما استخدم رجال الأمن في مطاردة الإسلاميين المسلحين قدراً هائلاً من العنف؛ وشهدت التحقيقات مع المعتقلين ممارسات تعذيب غير إنسانية. واتسع نطاق العنف ليطال مخازن السلاح الحكومية، ومحال تأجير الفيديو، ومحال المجوهرات المملوكة لمسيحيين مصريين، والبارات ومحال بيع الخمور، وأضرحة الأولياء التي لا تتفق مع ما هو سنة، بل وحتى حفلات الزفاف. اغتال الجهاديون الكاتب فرج فودة، خصم الإسلاميين اللدود، واعتدوا على الروائي الكبير ذي التوجهات الليبرالية نجيب محفوظ. وقد شهدت مزارع القصب في جنوب مصر بعضاً من أبشع الصدامات المسلحة بين الإسلاميين الجهاديين وقوات الأمن.

خلال الشهور الأولى من 1993، حاول وزير الداخلية الذكي عبد الحليم موسى مواجهة الموقف بطريقة مختلفة. أعلن موسى أن الوقت قد حان لمصالحة بين الإسلاميين والدولة، وسهل لوفد من العلماء الكبار على رأسهم الشيخ محمد الغزالي الالتقاء بقادة الجهاد والجماعة الإسلامية في السجن. أراد الوزير الاستماع لمطالب الجماعات المسلحة ومحاولة التوصل لاتفاق لوقف العنف؛ ولكن الاتجاه الاستئصالي في الدولة أطاح بموسى وجاء بزكي بدر وزيراً للداخلية. وعاد العنف إلى التصاعد من جديد. وقد وصل الصدام ذروته في يونيو/حزيران 1995، عندما حاولت مجموعة إسلامية تدعمها دوائر معينة في النظام الإسلامي السوداني اغتيال الرئيس مبارك في مدينة أديس أبابا. في العام نفسه، فجرت السفارة المصرية في إسلام آباد. ولكن تلك لم تكن أكثر من محاولات يائسة في طريق بلا طائل. وقد أدرك عدد من قيادات الجماعة الإسلامية في السجن

أن العنف وصل إلى نهاية مسدودة. شعر هؤلاء أن المواجهة مع الدولة قد أضعفت البلاد ونشرت الحقد والكراهية في المجتمع المصري. كانت سنوات الصدام قد حصدت أرواح الآلاف، بينما تجاوز عدد المعتقلين من الإسلاميين الثلاثين ألفاً. وفي حين ارتفعت أصوات كبار العلماء والمفكرين الإسلاميين تندد بالعنف وتكشف هشاشة مسوغاته الشرعية، أصبح واضحاً أن عنف الدولة كسب معركة المواجهة. وفي 1997، أعلن القادة المسجونون مبادرة لوقف العنف.

ولكن رفاعي طه، أحد قادة الجماعة الهاربين خارج البلاد، رفض المبادرة ونظم عملية دموية كان لها بالغ الأثر في وضع نهاية قاطعة للعنف. ففي 17 أكتوبر/تشرين أول 1997، قامت مجموعة من أعضاء الجماعة الإسلامية باختطاف عدد كبير من السياح الأجانب في مدينة الأقصر. وقد انتهت العملية بمقتل الشبان الإسلاميين وأكثر من سبعين سائحاً. هزت العملية أرجاء مصر، وعمقت من عزلة الإسلاميين المسلحين. خلال الشهور القليلة التالية، التزم الإسلاميون التعهد بوقف العنف، وبدأت سلطات الأمن في الإفراج التدريجي عن الآلاف من المعتقلين بلا أحكام أو ممن أنهوا عقوبتهم. وبعد فترة وجيزة بدأت قيادات الجماعة في السجون إصدار عدد من المراجعات لنهج العنف ومسوغاته. بيد أن انحسار موجة العنف في سورية ومصر لم يعن انحساره في كل مكان. ففي الجزائر، التي انتقلت في ليلة واحدة من صناديق الاقتراع إلى الحرب الأهلية، كانت الدماء لم تزل تنزف.

تعتبر الحالة الجزائرية واحدة من أغرب وأبشع حالات الصدام بين الإسلاميين والدولة. فقد كانت الجزائر عندما اكتسحتها أعاصير العنف المدمر في مطلع التسعينات تعيش عملية تحول ديمقراطي حقيقي ومثير، كان يمكن لها أن تصبح نموذجاً لشعوب ودول المنطقة. ولكن دولة الاستقلال الجزائرية، بطبقتها الحاكمة، لم تكن مستعدة لقبول التحول السياسي السلمي. ومن أجل منع الإسلاميين من الوصول إلى الحكم بقوة صناديق الاقتراع، دفع الحكام بالجزائر إلى هاوية حرب أهلية دامية، استمرت أكثر من عقد من الزمان.

دخلت الجزائر مرحلة جديدة من تاريخها بانتفاضة شعبية عارمة في أكتوبر/تشرين أول 1988. السبب المباشر وراء الانتفاضة كان الاحتجاج على غلاء الأسعار والتدهور الفادح في مستوى المعيشة. ولكن جذور الانتفاضة كانت أبعد من ذلك بكثير.([56]) فقد وصلت جزائر الثمانينات حال متردية من التأزم الاقتصادي – الاجتماعي، فاقم منها الانهيار الحاد في أسعار النفط وتراكم الدين القومي. وقد ساعدت الأزمة الاقتصادية – الاجتماعية، ومناخ الإحياء الإسلامي في المنطقة، إضافة إلى مجموعة من الظروف الجزائرية الخاصة، على اتساع نطاق التوجه الإسلامي الجزائري. ولم يكن مفاجئاً أن يكون الإسلاميون هم المستفيد الأول من الانتفاضة الشعبية والمتغيرات السياسية التي نجمت عنها. كان حكم جبهة التحرير الوطني واجه معارضة إسلامية ملموسة منذ استقلال الجزائر في 1962. فقد رأى أغلب الجزائريين أنهم خاضوا حرب التحرير الطويلة ضد الاحتلال الفرنسي من أجل جزائر عربية – إسلامية. ولكن النخبة التي أمسكت بمقاليد الدولة الجديدة كانت نخبة متفرنسة، لم يكن تعزيز الهوية العربية – الإسلامية من أولوياتها. في مواجهة المعارضة الإسلامية، لجأ أحمد بن بيلا، أول رئيس للجزائر المستقلة، إلى فرض الإقامة الجبرية على الشيخ البشير الإبراهيمي رئيس جمعية العلماء. أما بومدين، الرئيس الثاني للجمهورية، فقد عمل على احتواء التيار الإسلامي من خلال إقامة بعض التوازن بين سياسة التعريب والسياسات الاشتراكية. لإرضاء الإسلاميين، اتبع بومدين سياسة تعريب تعليمي واسع النطاق؛ ولكنه

اعتمد في الآن نفسه سياسة اشتراكية تجلت في برنامج جذري للإصلاح الزراعي والتنمية الصناعية. وقد كانت إحدى وسائل بومدين لتطبيق سياسته الاشتراكية استيعاب اليسار الجزائري في السلطة.

عندما استلم الشاذلي بن جديد الرئاسة في 1978، كانت ثورة بومدين الزراعية والصناعية وصلت إلى نهايتها. لم تستطع سياسة الإصلاح الزراعي النهوض بالزراعة، كما لم تستطع الصناعات المملوكة للدولة تلبية حاجات البلاد. وقد أدت سياسة الانفتاح النسبي التي اتبعها بن جديد إلى مزيد من التدهور الاقتصادي. وفي بلد يشكل من هم دون الثلاثين أكثر من ستين بالمائة من سكانه، وصلت معدلات البطالة مستويات لم تعرفها الجزائر من قبل. كانت الجزائر في الحقيقة تنقسم على نفسها. فبينما سيطرت العناصر المتفرنسة على جهاز الدولة، كان هناك ملايين من الطلاب ينتظمون في معاهد التعليم العربية. وبينما كان الشبان العاطلون عن العمل يتجمعون في الشوارع والمساجد، كانت البيروقراطية المدنية والعسكرية تستبيح الأموال والثروات العامة. في نوفمبر/تشرين الثاني 1982، وجه عدد من العلماء والشخصيات الإسلامية بقيادة الشيخ عبد اللطيف سلطاني، أبرز صوت إسلامي في البلاد، نداءً يدعو بن جديد لإصلاح أوضاع الدولة والبلاد. وعندما توفي الشيخ سلطاني في إبريل/نيسان 1984، أظهر الإسلاميون ثقلهم الشعبي في جنازته التي ضمت زهاء نصف المليون من الجزائريين. وما إن انفجرت انتفاضة 1988، حتى اتضح أن عناصر إسلامية غير منظمة لعبت دوراً نشطاً في سيطرة الشعب على الشارع والتصدي لقوات الأمن.

عشية الانتفاضة، شكل الإسلاميون رابطة الدعوة، التي ضمت عدداً من العلماء والشخصيات الإسلامية النشطة، مثل الشيخ أحمد سحنون، أبرز العلماء الجزائريين آنذاك، الشيخ الشاب علي بلحاج، والدكتور عباسي مدني، عضو جبهة التحرير السابق وأحد مناضلي حرب التحرير. ولأن الرابطة لم تكن حزباً سياسياً، ولأن قياداتها لم تكن دائماً على وفاق، فقد بادر مدني وبلحاج في مارس/آذار 1989 إلى تأسيس الجبهة الإسلامية للإنقاذ، كحزب إسلامي سياسي يضم عدة تيارات فكرية.([57]) خلال الأشهر القليلة التالية، برز عدد آخر من الأحزاب الإسلامية.

جاءت الانتفاضة وسط متغيرات عالمية كبرى، تمثلت في الانهيار المتسارع للكتلة الشيوعية وانتشار الحركات الشعبية في دولها. وقد أدرك بن جديد أن من الصعب استمرار حكم الجزائر بالطريقة التي حكمت بها منذ الاستقلال. وفي يوليو/تموز 1989، تم التصديق على تعديل دستوري يؤسس لتعددية حزبية وتحول ديمقراطي. لم يكن أحد يتوقع للتيار الإسلامي أن يحوز على ثقة أكثر من ثلاثين بالمائة من أصوات الجزائريين. ولكن الانتخابات البلدية التي جرت في يوليو/تموز 1990 فاجأت الجميع. فقد حصدت جبهة الإنقاذ منفردة 55 في المائة من أصوات الناخبين، مما وفر لها السيطرة على 856 من المقاعد البلدية البالغة 1541 مقعداً.([58]) كان الدعم الشعبي للجبهة في ذروته في مدن العاصمة الجزائر ووهران وقسنطينة، حيث نالت 70 في المائة من أصوات الناخبين. وقد أشرت الانتخابات البلدية إلى انهيار كامل لشعبية جبهة التحرير الوطني، قائدة حرب التحرير والحاكم الوحيد للدولة منذ الاستقلال. خلال الأشهر القليلة التالية، عزز الإسلاميون بنزاهتهم وحسن إدارتهم للبلديات من شعبيتهم. وسرعان ما جاءت الطبقة الحاكمة بمولود حمروش، أحد أكفأ رجال الدولة الجزائرية، لإنقاذها من جبهة الإنقاذ! أعلن حمروش مخططاً لزيادة عدد المقاعد البرلمانية، وإعادة رسم الدوائر الانتخابية؛ وكان واضحاً أن المقصود من إجراءات حكومة حمروش هو الحد من احتمالات فوز جبهة الإنقاذ في الانتخابات البرلمانية.

استشعرت قيادة جبهة الإنقاذ الخطر، ليس فقط من تعديلات حمروش، بل أيضاً من احتمال تأجيل عقد الانتخابات أو إلغائها.

في 25 مايو/أيار 1991، دعا عباسي مدني زعيم الجبهة الإسلامية للإنقاذ إلى إضراب مفتوح واعتصام في ساحة الشهداء وسط العاصمة. بدأ الاعتصام ضعيفاً، ولكن شيئاً فشيئاً، تزايد عدد المعتصمين، ليصل إلى ذروته عندما بدأت قوات الأمن والجيش في احتلال الشوارع الرئيسة المحيطة. وقد شهد الإضراب عدداً من الصدامات بين قوات الأمن والجيش والمتظاهرين، سقط فيها قتلى وجرحى. لم يطالب المعتصمون بعقد انتخابات فورية وحسب، بل نادوا أيضاً باستقالة الرئيس بن جديد. وبعد أيام من بدء الإضراب، أعلنت حالة الطوارئ، وأعلن بالفعل تأجيل الانتخابات البرلمانية. كان الإضراب استفزازاً متسرعاً للطبقة الحاكمة. ولكن وقفه في الثامن من يونيو/حزيران بعد اتفاق غامض بين قيادة جبهة الإنقاذ ورئيس الوزراء الجديد سيد احمد غزالي أظهر ارتباك قيادة جبهة الإنقاذ. أتاحت فترة هدوء للحكومة والجيش التقاط الأنفاس، وألقي بالتالي القبض على عباسي مدني وعلي بلحاج بتهمة التآمر على أمن الدولة. سيطرت حال من الاضطراب وعدم الاستقرار، لم يخفف منها إلا عقد الانتخابات البرلمانية في نهاية ديسمبر/كانون الأول. خاضت جبهة الإنقاذ الانتخابات تحت قيادة رئيسها المؤقت عبد القادر حشاني، وأثبتت من جديد تمتعها بثقة أغلبية الشعب الجزائري. وقد فازت جبهة الإنقاذ بـ 188 مقعد من المقاعد الـ 232 التي حسمت نتائجها من الدورة الأولى للانتخابات. وأصبح من الواضح أن جبهة الإنقاذ ستسيطر على أغلبية مقاعد المجلس الوطني بنهاية الدورة الثانية.

كان من المقرر أن تجرى انتخابات الإعادة في الدوائر غير المحسومة في 26 يناير/كانون الثاني 1992. ولكن الجزائر، والعالم أجمع، فوجئا في 11 يناير بإعلان الرئيس ابن جديد عن استقالته، ومن ثم الإعلان عن إلغاء الانتخابات. وليس ثمة شك في تلك التطورات مثلت انقلاباً عسكرياً بكل ما يعنيه الانقلاب، إلا بالاسم. فقد أجبر كبار قادة الجيش: خالد نزار، محمد العماري، إسماعيل العماري، وتوفيق مديان، الرئيس على التنحي واستلموا حكم البلاد من خلال واجهة مدنية. ويعتقد على نطاق واسع أن الانقلابيين تلقوا دعماً صريحاً من إدارة بوش الأب ومن فرنسا. لمنع الإسلاميين من الوصول إلى الحكم، انقلبت المؤسسة العسكرية على الشرعية، وأدخلت الجزائر إلى نفق مظلم وطويل. خلال السنوات القليلة التالية، اندفع آلاف الشبان المسلحين إلى الجبال في استعادة لتقاليد حرب التحرير. بعضهم كان يؤمن بكفر الدولة، بعضهم كان يحتج على الانقلاب على إرادة الشعب، وبعضهم حركه غضب كاسح على فقدان الأمل وانغلاق أبواب المستقبل. وقد عززت صفوف المسلحين الإسلاميين أعداد من المجاهدين العائدين من أفغانستان. بدلاً من عباسي مدني وعلي بلحاج وعبد القادر حشاني، أخذ الجزائريون في سماع أسماء قادة المجموعات المسلحة مثل عبد القادر شبوطي والمدني مرزاق وعنتر الزوابري.

وانتقلت البلاد بالتالي من مناخ العمل السياسي الديمقراطي إلى معسكرات الاعتقال الجماعي، الموت تحت التعذيب، الاشتباكات المسلحة، والاغتيالات والعبوات المتفجرة. ولم تكن كل أحداث العنف من فعل الإسلاميين المسلحين. فقد ذكرت مصادر عسكرية مختلفة أن القيادات العسكرية شكلت ميليشياتها الخاصة في إطار ما عرف حينها بفرق دفاع الشرعية وفرق حرس البلديات، لتقوم بالأعمال التي رؤي استبعاد الجيش عنها. وبانقسام القرى والمناطق الريفية بين الولاء للدولة والولاء للإسلاميين المسلحين، بدأت المذابح الجماعية بين الطرفين. ولم يعد أحد يدري من يذبح من. فموقع مجزرة بن طلحة وسيدي رايس، التي قتل فيها 511 من المدنيين، لم يكن يبعد سوى

كيلومترات قليلة عن ثكنات عسكرية وأمنية. وثمة اعتقاد واسع بأن الاستخبارات العسكرية نجحت في اختراق المجموعات المسلحة واستخدامها، وأن بعض المجازر قصد به تهجير السكان لأهداف تتعلق بالسيطرة على الأراضي.

جاء الانقلابيون بالزعيم الوطني وأحد قادة حرب التحرير السابقين، الذي كان منفياً في المغرب، محمد بوضياف، رئيساً للبلاد. ولكن بوضياف، الذي أخذ موقعه الرئاسي مأخذ الجد، لم يكن مفيداً لحكم عسكري مقنع. وسرعان ما تم قتله في حادث اغتيال لفه الغموض. وعندما وصل الجنرال الأمين زروال إلى الرئاسة في 1995، بادر إلى بدء اتصالات بالمسلحين. في أكتوبر/ تشرين أول من العام التالي، وافق الجيش الإسلامي للإنقاذ، على وقف إطلاق النار. ولكن العمل السياسي الحقيقي لإخراج الجزائر من دوامة العنف لم ينطلق فعلياً إلا بعد انتخاب عبد العزيز بوتفليقة رئيساً في 1999. أعلن بوتفليقة تبنيه سياسة عفو عام ومصالحة وطنية، نجحت في إخراج عدد كبير من المسلحين من معسكر العنف. ولكن مجموعات متطرفة صغيرة رفضت الاستجابة لمبادرة بوتفليقة. انحسر العنف إلى حد كبير، ولكنه لم ينته تماماً. اعتبر بوتفليقة ما أنجزه كافياً، وأخذ منذ بدء ولايته الثانية في 2004 محاولة السيطرة على المؤسسة العسكرية بإحالة كبار رجال انقلاب التسعينات إلى التقاعد واستبدال ضباط محترفين بهم. في 2003، أفرج عن عباسي مدني وعلي بلحاج بعد أن أمضيا 12 عاماً في السجن أو الإقامة الجبرية. ولكنهما منعا من العمل السياسي أو الحزبي. سمح لمدني بمغادرة البلاد، وظل بلحاج في الجزائر يصافح من يحييه في المسجد بدون أن يستطيع الحديث إليه! ولم تزل جبهة الإنقاذ تعتبر حزباً محظوراً.

في كل من سورية ومصر والجزائر استخدم الإسلاميون مسوغات مختلفة لإسباغ الشرعية على استخدامهم العنف المسلح. مرة استند العنف الإسلامي إلى مقولة الحاكمية، مرة إلى مفهوم الجاهلية المعاصرة، ومرة إلى مفاهيم سلفية استنبط منها تكفير الأنظمة الحاكمة ووجوب قتالها. ولكن العنف في الحقيقة كان خياراً عبر عن الاستقطاب الحاد في المجتمعات الإسلامية وعن انغلاق الأفق السياسي؛ ولم يعدم دعاته وسيلة أو أخرى لإضفاء صبغة شرعية عليه. وكان طبيعياً أن تصل موجة العنف إلى نهايتها بعد أن استعدت قوى اجتماعية عدة وعجزت عن مواجهة عنف الدولة. بيد أن المشكلة الأساسية لم تنته بعد. فلا في سوريا ومصر والجزائر، ولا في الكثير من الدول الإسلامية الأخرى، قدمت الدولة إجابة مقنعة عن السؤال الإسلامي الملح. هزم العنف الداخلي إلى حد كبير. ولكن، إن كان من الممكن هزيمة قوى العنف وعزلها، فإن التحدي الحقيقي يظل تحدي التعامل مع التيارات الإسلامية الإصلاحية: التيارات المدنية الداعية للتعددية والمشاركة الشعبية ومواجهة الفساد، وتسندها قطاعات شعبية واسعة.

الفصل الحادي عشر: الإسلاميون المقاومون

في الوقت الذي لجأ فيه عدد من القوى الإسلامية إلى العنف كأداة للتغيير السياسي كانت قوى إسلامية أخرى تقود حركة التحرر الوطني من الاحتلال الأجنبي. لم تكن هذه الظاهرة جديدة على البلدان الإسلامية. فطوال الحقبة الاستعمارية، كان الإسلام هو الإطار المرجعي لأغلب حركات التحرر الوطني، من أندونيسيا إلى المغرب. الجديد أن الإسلام قد تأطر الآن في قوى مقاومة منظمة، ميزت نفسها عن القوى الوطنية الأخرى بهوية إسلامية وتصور إسلامي لمستقبل بلادها. منظمات المجاهدين الإسلاميين الأفغان، حزب الله في لبنان، وحماس والجهاد في فلسطين، كلها نظرت إلى نفسها كقوى متميزة، ونظرت إلى مواجهة الاحتلال باعتباره واجباً إسلامياً. كانت أولى حركات المقاومة الإسلامية التي حركت وجدان المسلمين وأحدثت صدى عالمياً هي المقاومة الأفغانية.

بدأت الأزمة الأفغانية في التبلور منذ مطلع 1978 عندما وضع انقلاب شيوعي يقوده محمد تراقي نهاية لقرنين ونصف القرن من الحكم الملكي. في ديسمبر/كانون أول 1979، تقدمت قوة عسكرية سوفيتية عبر الحدود الدولية واحتلت أفغانستان. كان هدف السوفيت المعلن هو حماية الحكم الشيوعي في كابل، ولكن الحقيقة كانت أكبر من ذلك. كان التقدم نحو البحار الجنوبية الدافئة هدفاً رئيساً للإمبراطورية الروسية منذ القرن التاسع عشر؛ وقد تميزت حقبة السبعينات من القرن العشرين بتوسع كبير في النفوذ السوفيتي عبر العالم كله. وصلت الحرب الباردة بين الكتلتين الشيوعية والرأسمالية إلى ذروتها. واستغل السوفيت الهزيمة الأميركية في فيتنام، وخسارة الولايات المتحدة نفوذها في إيران، ليحققوا مكسباً استراتيجياً حاسماً في أفغانستان. ولكن ما واجهه السوفيت في أفغانستان كان مخالفاً تماماً لكل توقعاتهم. خلال السنوات العشر التالية، نهضت في أفغانستان مقاومة إسلامية واسعة على درجة عالية من التصميم. وأصبحت أفغانستان بدون خيار من شعبها آخر المعارك الكبرى في الحرب الباردة. وعندما انسحبت القوات الروسية من البلد المدمر، كان الاتحاد السوفيتي قد وصل إلى درجة من الإنهاك بحيث عرضت كل الكتلة الشيوعية التي كان يقودها إلى الانهيار.([59])

اعتبرت أفغانستان الواسعة، والفقيرة وصعبة التضاريس، دائماً منطقة عازلة بين نفوذ الكتلتين الشيوعية والرأسمالية، يحتفظ كل من السوفيت والقوى الغربية بنفوذ فيها. وكان حظ ظاهر شاه العاثر أن يكون آخر الملوك الأفغان. حكم ظاهر شاه أفغانستان عقوداً طويلة، وبالرغم من حركة التحديث التي قادها فقد ظل المجتمع الأفغاني في عمومه مجتمعاً تقليدياً. كان الولاء القبلي هو السائد خارج العاصمة، وتمتع العلماء المسلمون من المذهب الحنفي وشيوخ الطرق الصوفية بنفوذ كبير في حياة الناس ورؤيتهم للعالم. في كابل، حيث انتشرت المعاهد والمؤسسات الحديثة، برزت تنظيمات إسلامية حركية تأثرت بتجربة الإخوان المسلمين في مصر والجماعة الإسلامية في باكستان؛ ولم يكن غريباً أن تؤدي سيطرة الشيوعيين على الحكم إلى إثارة معارضة إسلامية، وإن كانت محدودة في البداية. جلبت المعارضة الإسلامية للشيوعيين انتباه إدارة الرئيس الأميركي كارتر، وأخذ الأميركيون بالتالي في إقامة صلات مع المعارضة الإسلامية الأفغانية عن طريق حلفائهم في نظام الرئيس ضياء الحق في باكستان. ولكن التدخل الأميركي النشط لم يبدأ بالفعل إلا

بعد الاحتلال السوفيتي. والسبب وراء ذلك يسير، إذ أطلق الاحتلال السوفيتي مقاومة إسلامية من كافة الاتجاهات: قوى إسلامية حديثة، متصوفة، علماء، ووجهاء موالون للنظام الملكي.

وبالرغم من تعدد قوى المقاومة الأفغانية، فسرعان ما برزت ثلاث قوى رئيسة بينها. الأولى كانت الجمعية الإسلامية التي قادها د. برهان الدين رباني، الذي درس العلوم الإسلامية في الأزهر وعمل قبل الاحتلال أستاذاً للشريعة الإسلامية بجامعة كابل. نشطت الجمعية في المناطق التي يقطنها الأفغان من أصول طاجيكية، وقاد قواتها العسكرية طالب الهندسة السابق أحمد شاه مسعود. والقوة الثانية كانت الحزب الإسلامي، الذي قاده المهندس قلب الدين حكمتيار، وتمتع بدعم كبير من الاستخبارات العسكرية الباكستانية والجنرال ضياء الحق. وكانت الثالثة هي الاتحاد الإسلامي الذي أسسه د. عبد رب الرسول سياف، الذي درس الإسلام في المملكة العربية السعودية. انتشرت المقاومة الأفغانية في معظم أنحاء البلاد، وبالرغم من الوحشية التي واجه بها السوفيت المقاومين والأهالي المؤيدين لهم، فقد أخذت المقاومة في إيقاع خسائر فادحة في القوات المحتلة. وقد وجدت الإدارة الأميركية في المقاومة الأفغانية فرصة ثمينة لإنهاك السوفيت والثأر من الهزيمة الأميركية في فيتنام. خلال سنوات الاحتلال السوفيتي، ضخت الولايات المتحدة وحلفاؤها من الدول الإسلامية، لاسيما المملكة العربية السعودية، أكثر من ستة مليارات دولار لمساعدة المقاومة الأفغانية. وفي 1985، استقبل الرئيس الأميركي ريغان وفداً من القيادات الأفغانية، وأصبح المجاهدون الأفغان نجوم شاشات التلفاز الغربية. وبينما تحولت باكستان إلى قاعدة خلفية آمنة للمقاومين واللاجئين الأفغان، فتحت أبواب عدة دول عربية وإسلامية لجمع التبرعات وعقد مؤتمرات التأييد وتجنيد المتطوعين من الشبان الإسلاميين. وانتشرت على الحدود الأفغانية – الباكستانية مؤسسات الإغاثة والعمل الخيري، العربية – الإسلامية، لمساعدة اللاجئين والمجاهدين الأفغان على السواء. وكما في قرون الفتح الإسلامي المبكرة، نمت تقاليد وثقافة الجهاد والمرابطة على الحدود الباكستانية – الأفغانية، وفي مدينة بيشاور الباكستانية على وجه الخصوص.

وقد تعززت هذه الظاهرة عندما قدم إلى بيشاور د. عبد الله عزام، أستاذ الشريعة الأردني من أصل فلسطيني، وشاب سعودي جامعي من أسرة بالغة الثراء هو أسامة بن لادن. أسس عزام في 1984 مكتباً للخدمات بهدف استقبال المتطوعين العرب والمسلمين وتنسيق مشاركتهم في الجهاد الأفغاني. وفي العام نفسه، وفي المدينة نفسها، أسس بن لادن "بيت الأنصار" لأغراض مشابهة. مع منتصف الثمانينات، قدر تعداد المقاتلين المنضوين في صفوف قوى المقاومة الأفغانية بأكثر من 150 ألفاً؛ وإلى جانبهم عدة آلاف من المتطوعين الإسلاميين غير الأفغان، أغلبهم من أبناء الدول العربية. وقد جاء التحول الحاسم في مسار المقاومة في 1986، عندما اتخذت الإدارة الأميركية قراراً بتزويد المجاهدين الأفغان بصواريخ ستينغر المضادة للطائرات، سهلة النقل والاستخدام. أطاحت صواريخ ستينغر بالتفوق الجوي السوفيتي في المعارك ضد المقاومين، وعجلت من هزيمة جيش الاحتلال. خلال السنتين التاليتين، نجح المجاهدون في إسقاط 269 طائرة سوفيتية مروحية ومقاتلة. وسرعان ما بدأ الرأي العام السوفيتي في الترنح أمام سيل الخسائر المتزايدة، وقد أدركت قيادة غورباتشوف الجديدة في موسكو أن الحرب في أفغانستان لا يمكن كسبها. وفي فبراير/ شباط 1989، كان جيش الاحتلال يغادر أفغانستان سالكاً ذات الطريق التي استخدمها قبل عشر سنوات لغزوها.

خلال أشهر قليلة، نجحت قوات أحمد شاه مسعود التابعة للجمعية الإسلامية في الاستيلاء على العاصمة كابل. ولكن ذلك لم يرق لحكمتيار زعيم الحزب الإسلامي، الذي ينتمي للأكثرية

البشتونية. وبالرغم من المحاولات المتكررة لجمع شتات قوى المجاهدين، فقد شهدت البلاد لأكثر من عامين حرباً أهلية دامية. بعد أكثر من مليون من الضحايا الذين سقطوا في سنوات مقاومة الاحتلال، كان هناك المئات الذين يسقطون يومياً بقذائف القوى المتصارعة على السلطة في كابل. وإذ انهارت صورة المجاهدين الإيجابية لدى الرأي العام الإسلامي، خطا عالم أفغاني في مطلع حياته العلمية أولى خطواته لإنقاذ البلاد من الفوضى. هذا هو ملا محمد عمر، زعيم المجموعة التي ستعرف باسم "حركة طالبان".

درس ملا عمر وعدد كبير من أبرز زملائه وأتباعه الفقه الحنفي على المنهج الديوبندي؛ وهو المنهج الذي يستمد شرعيته من دار العلوم التي أسست بديوبند الهندية في القرن التاسع عشر بهدف المحافظة على تقاليد المذهب الحنفي في تجلياته المتأخرة. اتخذ ملا عمر وعدد من زملائه قرارهم بتشكيل حركة طالبان وتخليص أفغانستان من الحرب الأهلية وقوى المجاهدين المتصارعة. وإذ بدأت قوات طالبان في تحقيق أولى انتصاراتها، لفتت انتباه الضباط الإسلاميين في الاستخبارات العسكرية الباكستانية. وسرعان ما وجدت باكستان في طالبان غايتها في إعادة الاستقرار إلى أفغانستان تحت سلطة حكومة صديقة لإسلام آباد. ولكن الأهم كان انحياز عدد كبير من أعضاء تنظيمات المجاهدين الأخرى لقوات طالبان. بدأت طالبان بمئات من العناصر، وما إن استولت على قندهار في 1994، حتى كان منتسبوها يعدون بالآلاف. بعد عامين، كانت طالبان قد نجحت في انتزاع كابل من أيدي قوات أحمد شاه مسعود، وبعد عامين آخرين استولت على مزار شريف، آخر المدن الشمالية الرئيسة. وبذلك أصبح أكثر من تسعين بالمائة من أراضي أفغانستان تحت حكم ملا عمر وحركة طالبان.([60])

أرست طالبان الأمن والسلام في معظم البلاد من جديد. لكن تصور طالبان للثقافة والاجتماع الإنساني كان ينتمي إلى عالم غير هذا العالم وإلى زمن غير هذا الزمان! وإن أخذ حكم طالبان من التقاليد الحنفية المترسبة شيئاً، فقد أخذوا أسوأ ما فيها. منعت طالبان كل وسائل الإعلام الحديثة، أوقفت تعليم البنات ومنعت النساء من العمل، وحظرت على الأطباء الرجال معالجة النساء؛ كما ألزمت الرجال بإطلاق لحاهم. وطبقت عقوبات قاسية على المخالفين. بالرغم من الأمن الذي حققه حكم طالبان، لم تتوقف معارضة المجاهدين السابقين للحكام الجدد. ولكن من أطاح بطالبان في النهاية لم تكن القوى الأفغانية المعارضة لها، بل الهجوم الأميركي الهائل بعد أحداث سبتمبر/أيلول 2001. ولم تتوقف الحرب في أفغانستان، فبعد استيلاء الأميركيين وحلفائهم على البلاد عاشت حركة طالبان فترة من فقدان التوازن والتشتت، ولكنها سرعان ما أعادت رص صفوفها وتشكيل هيكل قيادي جديد. وقد ساهمت أخطاء الحكومة الموالية لواشنطن في كابل وأخطاء القوات الأجنبية في دفع قطاعات واسعة من الأفغانيين إلى جانب طالبان. وفي صيف 2007، كان المشهد الأفغاني قد عاد إلى ما كان عليه في الثمانينيات: احتلال أجنبي تقوده الولايات المتحدة، ومقاومة متصاعدة بقيادة طالبان.

كانت المقاومة الأفغانية في سنواتها الأولى عندما اندفعت القوات الإسرائيلية من شمال فلسطين المحتلة باتجاه العاصمة اللبنانية بيروت في السادس من يونيو/حزيران 1982. استهدف الاجتياح الإسرائيلي إخراج قوى المقاومة الفلسطينية من لبنان، وترجيح كفة القوى المارونية المتحالفة مع إسرائيل في الحرب الأهلية اللبنانية. وبعد سنوات قليلة، لخص وزير الدفاع الإسرائيلي إسحاق رابين نتائج العدوان على لبنان قائلاً: "لقد أخرجت الحملة الإسرائيلية على لبنان المارد الشيعي من

قمقمه". في هذه، كان رابين محقاً تماماً. فمن تحت رماد الاجتياح الإسرائيلي المدمر للبلد العربي الصغير ولد حزب الله.

احتلت القوات الإسرائيلية الجنوب اللبناني خلال الأيام القليلة الأولى من الاجتياح؛ ولكنها أخفقت في كسر عزيمة المقاتلين الفلسطينيين وحلفائهم اللبنانيين في العاصمة بيروت. وقد أصبح صمود العاصمة العربية المحاصرة محط أنظار العرب والمسلمين جميعاً. كانت الجمهورية الإسلامية في إيران لا تزال بعد في عنفوانها. وبالرغم من أن الحرب العراقية – الإيرانية كانت في ذروتها، فقد دفع الرأي العام الإيراني باتجاه تقديم العون للمقاومين في بيروت. وبعد أيام قليلة من بدء العدوان، بدأت وحدات من لواء محمد رسول الله التابع للحرس الثوري الإيراني في الوصول إلى مطار دمشق. لحسابات دولية وإقليمية متداخلة لم يتح للإيرانيين المشاركة في القتال. وقد انتهت القوات الإيرانية إلى التمركز في منطقة بعلبك – الهرمل بسهل البقاع، بانتظار ما ستسفر عنه التحولات. وبالرغم من صمود بيروت الأولي أمام الحصار، لم يكن بإمكانها الاستمرار في الصمود طويلاً؛ ففي مطلع أيلول/سبتمبر كانت منظمة التحرير الفلسطينية وأغلب قواتها قد غادرت لبنان فعلاً، وكانت القوات الإسرائيلية تحتل لبنان من جنوبه إلى عاصمته. وإلى جانب الإسرائيليين، دخلت لبنان قوات دولية مشكلة أساساً من وحدات أميركية وفرنسية. لم تكن تلك هزيمة للفلسطينيين فقط، بل وكذلك لسورية، الدولة العربية صاحبة النفوذ الأكبر في لبنان والتي شاركت قواتها في التصدي للإسرائيليين. وقد نجم عن الاجتياح الإسرائيلي تغيير هائل في ميزان القوى. فقد نصب بشير الجميل، الزعيم الماروني المتحالف مع إسرائيل رئيساً للبنان. وبعد اغتياله، اختير شقيقه أمين رئيساً. وفي 17 مايو/آيار 1983، وقع لبنان اتفاقية سلام مع دولة إسرائيل. ولكن لا سوريا، ولا أكثرية اللبنانيين، كانوا على استعداد للاستسلام.

إن أغلب سكان الجنوب اللبناني الذي احتله الإسرائيليون هم من المسلمين الشيعة. ومنذ نهاية السبعينات، اعتبرت منظمة أمل القوة السياسية والعسكرية الرئيسة الممثلة للبنانيين الشيعة. وقد كان من نتائج الاجتياح الإسرائيلي غير ذات الأهمية آنذاك خروج مجموعة من العناصر الإسلامية والعلماء الشبان من أمل. احتج هؤلاء على أداء أمل غير المشرف في مواجهة الإسرائيليين، وعلى انحياز نبيه بري زعيم أمل للمعسكر المناهض للقوى الوطنية اللبنانية. تجمع المنشقون على حركة أمل في منطقة البقاع متظللين بقوات حرس الثورة الإيراني. وإلى هؤلاء، انضمت خلال أشهر قليلة عناصر إسلامية شيعية أخرى من الطلاب، من فرع حزب الدعوة في لبنان، ومن الشبان الشيعة الذين قاتلوا في صفوف المنظمات الفلسطينية. ومن هؤلاء جميعاً، وبرعاية إسلامية إيرانية، نشأ حزب الله.([61])

لم تكن نشأة حزب الله آنية وسريعة؛ ولكن مخاض ولادته الطويل أنجز بالفعل تحت النار. التقت العناصر المجتمعة في البقاع على الإيمان بولاية الفقيه وقيادة الإمام الخميني. واعتقدت بصواب رؤية الإمام الخميني أن إسرائيل خطر على الإسلام والمسلمين وأن أميركا منبع شرور العالم. وأخذت هذه العناصر بالتالي، وبدعم من قوات الحرس في البقاع، الاستعداد لمقاومة الاحتلال الإسرائيلي والوجود الأميركي – الفرنسي في لبنان. كانت قوى المقاومة الوطنية، اليسارية والقومية والإسلامية، قد نجحت في إجبار القوات الإسرائيلية على الانسحاب من بيروت إلى خط نهر الأولي شمالي مدينة صيدا. وخلال أشهر الخريف، وبينما كان الإسرائيليون يحاولون تثبيت وجودهم في الجنوب، بدأت حركات الاحتجاج الشعبي في المدن والقرى الشيعية، يقودها علماء نشطون مثل الشيخ راغب حرب. في 18 أبريل/نيسان 1983، وقع انفجار ضخم في مبنى السفارة

الأميركية في بيروت، أوقع خسائر مادية وبشرية فادحة. وفي 23 أكتوبر/تشرين أول فجر مقر المشاة الأميركيين قرب مطار بيروت، ومقر المظليين الفرنسيين، في وقت واحد. خسر الأميركيون 241 قتيلاً من الجنود وخسر الفرنسيون 58 جندياً. كانت هذه أكبر خسارة عسكرية أميركية منذ نهاية الحرب في فيتنام. وفي 4 ديسمبر/كانون الأول، تعرض مقر قيادة القوات الإسرائيلية في مدينة صور للتفجير، بخسارة 29 عسكرياً إسرائيلياً. ولم يعد هناك شك في أن الإسلاميين الشيعة الموالين للخميني قد بدأوا حربهم ضد الوجود الأجنبي في لبنان.

في يناير/كانون أول 1984 أصدر الإسلاميون أول بيان لهم بتوقيع المقاومة الإسلامية. وهو ما أشار إلى شعور متزايد بالثقة، وإلى الرغبة في التميز عن القوى الأخرى المنضوية في إطار المقاومة الوطنية. وفي الشهرين التاليين، بعد فترة قصيرة فقط من وصولها، انسحبت القوات الأميركية والبريطانية والإيطالية والفرنسية من لبنان. أدرك الرئيس أمين الجميل وحلفاؤه دلالات الانقلاب الجديد في ميزان القوى، وأعلنوا بالتالي إلغاء اتفاق السلام مع الدولة العبرية. وما أن حل صيف 1985 حتى كانت القوات الإسرائيلية تخلي مدينة صيدا وترتد إلى الخلف، معلنة إقامة شريط حدودي محتل في جنوب لبنان. بلغت مساحة الشريط الحدودي 1000 كيلومتر مربع، وضم عدداً كبيراً من السكان المسلمين الشيعة، وعدداً أقل من المسيحيين. وقد حاولت السلطات الإسرائيلية إضفاء طابع لبناني على الاحتلال عن طريق تأسيس ميليشيا لبنانية عميلة لها في الشريط الجنوبي. ولكن حجم الخسائر الإسرائيلية المتزايد، واضطرار الإسرائيليين إلى الانسحاب تحت ضغط هجمات المقاومة، أشار بوضوح إلى انهيار المخطط الإسرائيلي في لبنان. في 16 فبراير/شباط 1985 أقيم احتفال في حسينية الشياح بضاحية بيروت الجنوبية لإحياء ذكرى استشهاد الشيخ راغب حرب، الذي كان الإسرائيليون قد اغتالوه قبل عام. وقف السيد إبراهيم أمين أمام الحشد الكبير ليلقي رسالة مفتوحة من حزب الله. كان هذا هو الإعلان الأول عن وجود الحزب؛ وقد جاء مؤشراً على أن اجتماع القوى الإسلامية التي التقت في البقاع قبل أقل من عامين قد نضج، وأنها تؤكد اليوم وجودها كقوة سياسية وعسكرية مستقلة. منذ ذلك اليوم بدأ حزب الله مسيرة محفوفة بالمخاطر والتحديات، لم يقدر لها أن تنتهي حتى اليوم.

صيغ بيان إعلان حزب الله بلغة الثورة والمقاومة والمسؤولية الإسلامية العالمية. أكد البيان على التزام حزب الله بإخراج النفوذ الغربي من لبنان، وعلى إخراج إسرائيل منه "كمقدمة لإزالتها من الوجود وتحرير القدس الشريف". واعتبر البيان إسرائيل خطراً على مستقبل الأمة الإسلامية ومصيرها، وأدان كل مشاريع السلام بين العرب وإسرائيل. ولم يؤكد البيان على مواجهة الولايات المتحدة وحسب، بل وأيضاً القوى الحليفة للولايات المتحدة. ولكن أكثر فقرات البيان إثارة كان النص على الإيمان "بالإسلام عقيدة ونظاماً، فكراً وحكماً"، ودعوة "الجميع إلى التعرف عليه والاحتكام إلى شريعته". وقد بدا خطاب حزب الله وكأنه يسعى إلى إقامة جمهورية إسلامية أخرى في لبنان. وفي بلد متعدد الطوائف كلبنان، أثار هذا النص، ولفترة طويلة، مخاوف الكثيرين. ولكن الطريق أمام حزب الله كان لم يزل طويلاً، وعلى هذا الطريق سيتعرض خطاب الحزب لإعادة صياغة، قليلاً أو كثيراً.

واجه حزب الله في بداية صعوده تحديات من مصادر متعددة. كان عليه، من ناحية، الصمود أمام حملات الانتقام الإسرائيلية، والتعامل، من ناحية أخرى، مع الشكوك السورية وعداء حركة أمل. لم تكن دمشق، التي استعادت الكثير من نفوذها في لبنان، تشعر بالارتياح تجاه الإسلاميين. وقد أدى ولاء حزب الله للقيادة الإسلامية في إيران إلى مضاعفة الشكوك السورية تجاهه. في فبراير/

شباط 1987، انفجرت هذه الشكوك في هجوم سوري سافر على قوات الحزب في ثكنة فتح الله بمحلة البسطة؛ وقد أوقع الهجوم السوري 23 ضحية في صفوف الحزب. ولكن التحدي الأكبر جاء من محاولة حركة أمل المتحالفة مع دمشق تصفية حزب الله واقتلاعه من جذوره. وقد تحركت أمل ليس فقط بدافع تحالفها مع دمشق ولكن أيضاً لخشيتها المتزايدة من منافسة الحزب لها على النفوذ في أوساط الطائفة الشيعية. استمرت الحرب التي شنتها أمل على حزب الله من ربيع 1988 وحتى نهاية 1990، وطالت كل مناطق وجود الحزب. في إحدى حلقات الصراع بين الطرفين، فرضت أمل حصاراً على قوات حزب الله في إقليم التفاح امتد مئة يوم. وفي حلقة أخرى، كادت عناصر أمل تنجح في اغتيال إبراهيم الأمين، الناطق الرسمي باسم الحزب آنذاك، وحسن نصر الله، القائد المستقبلي للحزب. كان صراعاً دموياً ومكلفاً، ككل حروب الأشقاء، وقد أدى إلى شبه توقف في نشاط المقاومة للاحتلال.

بيد أن الصراع الداخلي وصل إلى نهايته في لحظة تحول دراماتيكية في الوضع العالمي. ففي 1990 قام الرئيس السوري حافظ الأسد بزيارة لموسكو، حليفة سورية الوثيقة. جاءت الزيارة وقد انتهت الحرب الباردة، وبات الاتحاد السوفيتي عرضة للانهيار. أخبر الزعيم السوفيتي غورباتشوف الرئيس الأسد أن موسكو لن تستطيع بعد اليوم مساعدة سورية كعهدها في حقبة الحرب الباردة. وأدرك الأسد بالتالي أن عليه بعد اليوم الاعتماد على إمكانات سوريا الذاتية وتحالفاتها الإقليمية. قام الأسد بزيارة لإيران، مهدت الطريق لتفاهم بين أمل وحزب الله في لبنان، ولتحالف سوري طويل مع الحزب. ولكن حزب الله خرج من الصراع الداخلي منتصراً على أية حال. فقد عزز صموده وإيمان عناصره وتوجهه إلى مقاومة الاحتلال من نفوذه الشعبي. بينما ساهم فساد أمل وأنانية قيادتها في تحلل قواعدها التنظيمية والشعبية على السواء. ومنذ مطلع التسعينات، أصبح حزب الله القوة الشيعية الرئيسة.

في أكتوبر/تشرين أول 1989، انتهت الحرب الأهلية اللبنانية رسمياً بتوقيع اتفاق الطائف، الذي أعاد بناء الدولة اللبنانية على أسس جديدة. رفض الحزب في البداية الاتفاق؛ ولكنه سرعان ما أدرك دلالات التحول الجديد في الوضع اللبناني وأخذ يؤكد على هويته اللبنانية الوطنية. أعلنت الحكومة اللبنانية في مارس/آذار 1991 قراراً بحل كل الميليشيات المسلحة في البلاد؛ ولكنها استثنت حزب الله من القرار بوصفه قوة مقاومة لم تكن طرفاً في الحرب الأهلية. وقد قابل حزب الله القرار بتوثيق علاقته بالحكم اللبناني وتوثيق الصلات بأركانه. وبفضل التحسن المضطرد في الوضع اللبناني الداخلي واتساع نطاق الالتفاف الشعبي حول الحزب، تصاعدت نشاطات المقاومة في منطقة الشريط الحدودي لتصل إلى معدلات غير مسبوقة. وتحول الاحتلال الإسرائيلي للجنوب اللبناني إلى حصار باهظ التكلفة للإسرائيليين، فرضه حزب الله بكفاءة وتصميم نادرين. في 17 فبراير/شباط 1992، تجاوز الإسرائيليون قواعد الصراع غير المكتوبة واغتالوا السيد عباس الموسوي، الأمين العام لحزب الله، وعدداً من أفراد أسرته. ويعتقد كثيرون أن الانفجار الذي طال مركزاً للجالية اليهودية في العاصمة الأرجنتينية بوينس أيريس بعد ذلك كان رسالة تذكير من حزب الله بالتزام قواعد الصراع. انتخب الحزب السيد حسن نصر الله، العالم الشاب المحبوب في أوساط كوادر الحزب وقواعده، أميناً عاماً جديداً. كان نصر الله عندها في الثانية والثلاثين من عمره. درس نصر الله في النجف وقم، وتولى مهمات عديدة في قيادة حزب الله منذ بداية تكوينه. وخلال السنوات القليلة التالية، ساهمت كاريزما نصر الله وخطابه الإسلامي الوحدوي في بروزه كرمز عربي وإسلامي كبير.

أصبحت هجمات حزب الله توقع خسائر شبه يومية في قوات الاحتلال. وقد دفع النزيف الإسرائيلي المستمر قطاعات متزايدة في المجتمع الإسرائيلي، وعلى رأسها أمهات الجنود، إلى المطالبة بالانسحاب من الجنوب اللبناني. وليس هناك من شك في أن الهجوم الإسرائيلي الكبير على لبنان في ربيع 1996 كان نقطة تحول حاسمة في مجريات الصراع. أطلق الإسرائيليون على عمليتهم، التي أمر بها رئيس الوزراء شمعون بيريز، اسم عناقيد الغضب. وقد استمر القصف الإسرائيلي من البر والبحر والجو لمواقع حزب الله والمناطق المناصرة له 16 يوماً متتالية. رد مقاتلو الحزب على القصف الإسرائيلي بإطلاق مئات الصواريخ على المستوطنات الإسرائيلية الشمالية. وفي 11 إبريل/نيسان، قصف الإسرائيليون مقراً لقوات الأمم المتحدة في قانا احتمى به المئات من أهالي المنطقة. عندما توقف القصف كان هناك 118 من أهالي قانا قد سقطوا قتلى. أثارت المذبحة غضب العالم أجمع؛ وكذّب صحافيون غربيون كانوا في المنطقة، وتقرير لاحق للجنة تابعة للأم المتحدة، ادعاءات إسرائيل بأن استهداف مقر الأمم المتحدة كان مجرد خطأ. وسرعان ما أدركت الحكومة الإسرائيلية أنها تواجه في حزب الله خصماً عنيداً ومصمماً، وأن تورطها في لبنان بات بلا قرار. بعد جولات من التفاوض غير المباشر، شاركت فيها سوريا وفرنسا والولايات المتحدة، أمكن التوصل إلى ما عرف بتفاهم نيسان 1996. طبقاً للتفاهم، كان على الدولة العبرية وحزب الله حصر الصراع في منطقة الشريط الحدودي والتوقف عن مهاجمة المناطق اللبنانية أو الإسرائيلية الأخرى. وقد مثل تفاهم نيسان، الذي لم يلتزم به الإسرائيليون طويلاً، نصراً كبيراً لحزب الله، وجعل منه قوة معترفاً بها.

كان الحزب قد تحول بالفعل إلى رقم لا يمكن تجاهله، وليس فقط قوة مقاومة. فمنذ منتصف الثمانينات، أخذ الحزب في إقامة عدة مؤسسات للخدمات والرعاية والتعليم والبناء.([62]) وتؤدي هذه المؤسسات دوراً كبيراً في النهوض بالمناطق اللبنانية الشيعية التي عانت من إهمال مزمن من الدولة اللبنانية. هذا، بينما يمارس تلفاز المنار التابع للحزب تأثيراً واسعاً على الرأي العام في لبنان والمنطقة العربية. وقد أصبح حزب الله منذ 1992 قوة برلمانية لا يستهان بها؛ بل إن القائمة التي تقدم بها الحزب في تحالف مع حركة أمل في انتخابات 2005، نجحت بكامل أعضائها. وفي حين عزز العمل الاجتماعي والبرلماني من نفوذ الحزب، فقد جعله أكثر حساسية تجاه تعقيدات الوضع اللبناني.

تواصلت هجمات حزب الله بلا هوادة على الأهداف الإسرائيلية في الشريط الحدودي. وفي 5 سبتمبر/أيلول 1997، أوقعت قوات الحزب في منطقة أنصارية الجنوبية وحدة إسرائيلية مهاجمة في كمين باهظ التكاليف. خسر الإسرائيليون في أنصارية 12 قتيلاً، وأطاحت قدرة حزب الله الاستخباراتية روحهم المعنوية. ولكن الاعتراف الإسرائيلي بالهزيمة لم يأت قبل محاولتين أخريين لتركيع حزب الله وكسر وحدة الشعب اللبناني خلفه. ففي يونيو/حزيران 1999 وفبراير/شباط 2000 قصف الإسرائيليون البنى اللبنانية التحتية من طرق وجسور ومحطات توليد كهرباء. ولكن ذلك لم يفت من عزم الحزب واللبنانيين. على العكس، تداعت الدول العربية الرئيسة كمصر وسوريا إلى دعم الموقف اللبناني، في تأييد لا يخفى لنضال حزب الله. وفي 24 إبريل/نيسان، انسحبت القوات الإسرائيلية من الشريط الحدودي، وتركت الميليشيات العميلة لها بلا غطاء. في اليوم التالي، كانت الميليشيات قد انهارت وتفككت، وتقدمت قوات حزب الله لتسيطر على المناطق المحررة. وقد أبدى الحزب في يوم النصر كفاءة وانضباطاً أثارا دهشة العالم. كان انتصار حزب الله انتصاراً كبيراً للتيار الإسلامي في المنطقة العربية والعالم الإسلامي. وكان انتصاراً أيضاً لإيران، التي وقفت وراء

الحزب طوال سنوات نضاله، ولسوريا وسياستها في لبنان. ولم يكن تأثير حزب الله في أي مكان أكبر منه في فلسطين، حيث عاد الفلسطينيون إلى الانتفاضة من جديد بعد خمسة شهور فقط على انتصار لبنان.

لم يلق الحزب سلاحه بعد الانسحاب الإسرائيلي. واعتبر نفسه في حالة صراع مستمر مع الدولة العبرية طالما استمر احتلال إسرائيل لمنطقة مزارع شبعا اللبنانية. ولكن كثيرين في لبنان وخارجه رأوا أن الحزب لم يتخل بعد عن خطه الإسلامي الأممي، وأنه لا زال يعتبر نفسه جزءاً من الإستراتيجية الإيرانية، لا حزباً لبنانياً. في 2004، تعاونت فرنسا والولايات المتحدة على إصدار قرار مجلس الأمن 1559، الداعي إلى انسحاب القوات السورية من لبنان ونزع سلاح الميليشيات غير الحكومية. وقد أدت تداعيات اغتيال رئيس الوزراء اللبناني السابق رفيق الحريري في فبراير/ شباط 2005 إلى انسحاب سوري كامل من لبنان. أعلن نصر الله تصميم الحزب على حماية سلاحه بكل قوة ممكنة؛ ولكن أحداً لا يشك في أن الحزب بات في مواجهة تحديات لبنانية ودولية كبرى لم تكن في الحسبان. أهم هذه التحديات هو تقديم إجابة مقنعة عن سؤال حقيقة ولاء حزب الله الوطني اللبناني، والسؤال المتعلق به حول ضرورة احتفاظ الحزب بسلاحه، في وقت تطالبه القوى اللبنانية الأخرى بنزع السلاح. في صيف 2006، حقق الحزب انتصاراً ملموساً في الحرب التي شنتها الدولة العبرية على لبنان. ولكن الانتصار في الحرب لم يكن كافياً لإخماد الأصوات المعارضة للحزب وسلاحه وتحالفاته، ولا توحيد الداخل اللبناني.

إن كانت تجربة المقاومة الإسلامية في أفغانستان انتهت إلى نتائج مخيبة للآمال، فقد كان نجاحها الأولي في لبنان يفوق التوقعات. في فلسطين، لا يبدو أن هناك نهاية بعد. هنا، في بيت المقدس وجوار بيت المقدس، يدور أطول صراعات العالم الحديث وأكثرها تعقيداً. وقد كان الإسلام حاضراً دائماً في مجريات الصراع على فلسطين. تحتل مدينة القدس موقعاً بالغ الأهمية في الميراث والمعتقدات الإسلامية، ولعبت الرابطة الإسلامية دوراً كبيراً في الالتفاف العربي والإسلامي حول فلسطين. قاد الحركة الوطنية الفلسطينية منذ الثلاثينات وحتى نهاية الخمسينات رجل دين هو الحاج أمين الحسيني. وقد ارتبط الحاج أمين بعلاقات وثيقة مع الإخوان المسلمين في مصر، وأكد دائماً على البعد الإسلامي للقضية الفلسطينية. في الحرب العربية – الإسرائيلية الأولى، تدافع متطوعو الإخوان المسلمين من مصر والأردن وسوريا للقتال إلى جانب الجيوش العربية. وتعود بوادر النشاط الإخواني المنظم في الساحة الفلسطينية إلى منتصف الأربعينات.

بيد أن النكبة الفلسطينية في 1948 فرضت على الإخوان المسلمين الفلسطينيين الانقسام بين الضفة الغربية، التي أصبحت جزءاً من الأردن، وقطاع غزة، الذي كان تحت إدارة مصرية، وبين مهاجر عربية متعددة. ولفترة طويلة، تراجع نشاط الإخوان المسلمين في قطاع غزة إلى حد كبير بفعل عداء النظام الناصري للإخوان، بينما التزم الإخوان الأردنيون في صورة عامة سياسات الحكم الأردني. في 1957، رفضت قيادة الإخوان المسلمين الفلسطينيين في قطاع غزة مشروعاً تقدم به بعض أعضائها لبدء عمل مسلح ضد إسرائيل.([63]) اعتبرت القيادة الإخوانية حينها أن الظروف غير ناضجة بعد لمثل هذا العمل، بينما رأت المجموعة صاحبة المشروع أن ليس ثمة من طريق آخر للتعامل مع القضية الفلسطينية. بين أبرز أعضاء تلك المجموعة، كان خليل الوزير (الذي عرف لاحقاً باسم أبو جهاد)، صلاح خلف (أبو إياد)، محمد يوسف النجار (أبو يوسف)، وكمال عدوان. ذهب هؤلاء حينها بالاتفاق مع ياسر عرفات وآخرين إلى تأسيس حركة فتح. وقد طرحت

فتح نفسها كحركة تحرر وطني بلا محتوى إيديولوجي معين، ولكن جذورها المبكرة وفرت لها صبغة إسلامية لسنوات طويلة.

وقعت الضفة الغربية وقطاع غزة تحت الاحتلال الإسرائيلي بعد الهزيمة العربية في 1967. وقد سارعت تنظيمات الإخوان المسلمين العربية إلى المشاركة في العمل الفدائي تحت مظلة حركة فتح، وهو ما دفع فتح إلى تأسيس قواعد خاصة للإسلاميين أثناء مرحلة الوجود الفلسطيني الفدائي في الأردن. في المناطق الفلسطينية المحتلة، كما في كل المنطقة العربية، شهدت نهاية الستينات بداية انتعاش إسلامي. وقد لعب أحمد ياسين، اللاجئ من قرية الجورة إلى مدينة غزة، دوراً محورياً في إعادة بناء التنظيم الإخواني وفتح أبوابه لأجيال جديدة من الطلاب والمهنيين. وعلى مدى سنوات طويلة قادمة، أظهر مدرس المرحلة الابتدائية المصاب بالشلل عزيمة وتصميماً نادرين على العمل والحركة. ومنذ منتصف السبعينات، غرقت فتح والقوى الفلسطينية الأخرى في الحرب الأهلية اللبنانية وتراجع اهتمامها بالمناطق المحتلة. من جهتهم، اعتقد الإسرائيليون لوهلة أن إفساح مجال محدود للإسلاميين سيضعف نفوذ منظمة التحرير الفلسطينية في الضفة والقطاع. وعندما اندلعت الانتفاضة الفلسطينية الأولى في ديسمبر/كانون أول 1987، كان التيار الإسلامي في قطاع غزة والضفة الغربية الأكثر تأهيلاً لقيادة الحركة الجماهيرية.

انفجرت الانتفاضة الفلسطينية في ظروف تراجع وطني فلسطيني ملموس. كانت الضفة والقطاع تعيش منذ عقدين تحت احتلال إسرائيلي ثقيل الوطأة. وقد أدى إخراج قيادة منظمة التحرير الفلسطينية من لبنان إلى تونس إلى ضعف فادح في صلتها بالشعب في الضفة والقطاع. خلال السنوات التالية للخروج من لبنان، حاول الزعيم الوطني الفلسطيني ياسر عرفات التوصل إلى علاقة تحالفية مع الأردن. ولكن الاتفاق الأردني – الفلسطيني لم يستطع الحياة لأكثر من عام واحد. وأظهرت القمة العربية المنعقدة في عمان في 1987 اهتماماً عربياً بالحرب العراقية – الإيرانية ورغبة في تجاهل المسألة الفلسطينية. كانت ثمة حال من فقدان الأمل بتحرك عربي جاد تتخلل الحياة الفلسطينية في الضفة والقطاع، عندما اعتدى مستوطن إسرائيلي بعربته على عدد من العمال الفلسطينيين في مدينة جباليا الفلسطينية المكتظة بشمال قطاع غزة. المظاهرات التي اندلعت للاحتجاج على الحادث قدر لها أن تستمر ست سنوات قادمة في واحدة من أهم حلقات النضال الفلسطيني الوطني. لقد قرر الفلسطينيون في الضفة والقطاع مواجهة الاحتلال بأيديهم العارية والقبض على مقاليد مصيرهم.

انتظم التيار الوطني الفلسطيني بمبادرة من فتح تحت لواء القيادة الوطنية الموحدة للانتفاضة. وأصبح السيد خليل الوزير (أبو جهاد)، عضو اللجنة المركزية لحركة فتح، المسؤول الأول عن توجيه القيادة الوطنية. ولكن الإسلاميين سرعان ما أثبتوا أنهم هم أيضاً قوة لا يستهان بها. شهدت المناطق الفلسطينية المحتلة في الثمانينات حالة إحياء إسلامي واسعة. وقد بلغ عدد المساجد في الضفة والقطاع 1350 مسجداً على الأقل؛ وأصبح الطلاب الإسلاميون الأكثر نشاطاً وحيوية في الجامعات الفلسطينية. وفي أغلب دوائر الإخوان المسلمين الفلسطينيين في المناطق المحتلة والمهجر كان هناك جدل مستمر حول الانخراط في القضية الوطنية. وإلى جانب النشاط الملحوظ للمجموعة التي عرفت باسم الجهاد الإسلامي، بادر الأستاذ أحمد ياسين ومجموعة صغيرة من القيادات الإخوانية في قطاع غزة إلى تأسيس حركة المقاومة الإسلامية – حماس بعد أسابيع قليلة من اندلاع الانتفاضة.([64]) في العام التالي، نجحت حماس في الانتشار في أرجاء الضفة الغربية

أيضاً. وبإلقاء الإخوان المسلمين ثقلهم في غمار الانتفاضة أصبح الإسلاميون رقماً أساسياً في المعادلة الوطنية الفلسطينية.

انتهت الانتفاضة الفلسطينية الأولى بتوقيع اتفاق أوسلو بين قيادة منظمة التحرير الفلسطينية وإسرائيل. وقد تضمن الاتفاق الغامض إلى حد كبير إقامة سلطة حكم ذاتي فلسطيني في مناطق محددة من الضفة والقطاع. رفض الإسلاميون اتفاق أوسلو، ولكنهم التزموا في الآن نفسه بتجنب أي صدام مع السلطة الوطنية. ولما كان الإسلاميون قد انخرطوا منذ مطلع التسعينات في المقاومة المسلحة فقد تواصلت عملياتهم ضد الإسرائيليين. وفي محاولة لمواجهة القوة المتصاعدة للإسلاميين، قام الإسرائيليون بحملة اغتيالات للقيادات الإسلامية. في يونيو/حزيران 1995 اغتال الإسرائيليون في مدينة غزة محمود الخواجة، المسؤول العسكري للجهاد الإسلامي. وفي أكتوبر/ تشرين أول 1995 اغتالوا د. فتحي الشقاقي، مؤسس وزعيم حركة الجهاد الإسلامي في جزيرة مالطة، التي وصلها في طريق عودته إلى دمشق بعد محاولته إقناع الزعيم الليبي معمر القذافي بإعادة الفلسطينيين الذين أعلن طردهم من ليبيا. وبعد أشهر قليلة، نجح الإسرائيليون في اغتيال المهندس يحيى عياش، القائد العسكري لحماس. وفي رد فعل مدو، شنت حماس والجهاد حملة تفجيرات واسعة على أهداف إسرائيلية عسكرية ومدنية. ولكن السلطة الفلسطينية لم تتوان عن مواجهة التنظيمين المعارضين، وواجهتهما بحملة اعتقالات غير مسبوقة قام بها جهاز الأمن الوقائي الفلسطيني في قطاع غزة. ولتجنب الصدام الداخلي، توقف النشاط العسكري الإسلامي كلياً تقريباً.

خلال السنوات القليلة التالية، عززت السلطة الفلسطينية وجودها في الضفة والقطاع. ولكن تنفيذ اتفاق أوسلو كان يجرى ببطء وتثاقل من الإسرائيليين؛ في الوقت الذي تصاعدت وتيرة الاستيطان الإسرائيلي في الضفة الغربية. وقد شهد العام 2000 حدثين بالغي التأثير على الوضع الفلسطيني. في الربيع، اعترف الإسرائيليون بهزيمتهم أمام حزب الله وانسحبوا من الجنوب اللبناني. بعد ذلك بأشهر قليلة أخفقت مباحثات التسوية النهائية، التي جرت في كامب ديفيد برعاية الرئيس كلينتون، بين الرئيس الفلسطيني عرفات ورئيس الوزراء الإسرائيلي أيهود باراك. وفي نهاية سبتمبر/ أيلول اندلعت الانتفاضة الفلسطينية الثانية من حركة احتجاج على زيارة استفزازية قام بها الزعيم اليميني الإسرائيلي إرييل شارون للمسجد الأقصى.

اتسمت الانتفاضة في مطلعها بالطابع السلمي لحركات العصيان المدني. ولكن الرد الإسرائيلي على التظاهرات الفلسطينية كان عنيفاً ودموياً، مودياً بحياة المئات من الشبان والأطفال. وقد أدى نزيف الدم اليومي إلى عودة الفلسطينيين إلى العمل المسلح. ومرة أخرى برزت حماس والجهاد كقوى فاعلة في نشاطات الانتفاضة، السلمية والمسلحة على السواء؛ بل إن حماس أثبتت بالفعل أنها أصبحت قوة شعبية منافسة لفتح، الحركة التي قادت العمل الوطني الفلسطيني منذ نهاية الستينات. ولكن الانتفاضة الثانية تميزت بتوافق فلسطيني واسع. فقد انحاز الرئيس عرفات لانتفاضة شعبه، وتعرض لحصار طويل في مقره برام الله؛ كما شاركت أجنحة فتحاوية وعناصر أجهزة السلطة مشاركة فعالة في الانتفاضة. وقد شهد العامان الثاني والثالث من الانتفاضة سلسلة من العمليات التي ضربت في العمق الإسرائيلي وكان للإسلاميين النصيب الأكبر منها؛ وليس هناك من شك في أن أغلب تلك العمليات قد استهدف مدنيين إسرائيليين. وبالرغم من أن عدداً كبيراً من الفلسطينيين نظر إلى هذه العمليات بوصفها رداً على القتل العشوائي للمدنيين الفلسطينيين، فإنها أثارت جدلاً واسعاً داخل فلسطين وخارجها. وما أن وقعت هجمات سبتمبر/أيلول 2001 على

نيويورك وواشنطن حتى وجدت إسرائيل فرصة سانحة في الساحة الدولية لزج المقاومين الفلسطينيين في مربع القوى الإرهابية.

كانت الانتفاضة الثانية باهظة التكاليف بالنسبة للفلسطينيين عموماً وللإسلاميين بينهم، لاسيما حركة حماس. حصد العنف الإسرائيلي حياة آلاف من الفلسطينيين، دمر البنى التحتية للمدن الفلسطينية، وحطم آلاف الدونمات من الأراضي الفلسطينية الزراعية؛ وقد زج بآلاف الشبان الفلسطينيين إلى المعتقلات الإسرائيلية. بعد اغتيال عدد من قادة حماس، قصفت الطائرات الإسرائيلية في مارس/آذار 2004 الشيخ أحمد ياسين زعيم حماس ومؤسسها على كرسيه المتحرك وهو خارج فجراً من مسجد قريب من منزله. وبعد أسابيع قليلة نجح الإسرائيليون في اغتيال د. عبد العزيز الرنتيسي، الذي خلف أحمد ياسين في زعامة حماس، واعتبر دائماً من القادة البارزين للشعب الفلسطيني. ولكن حماس، كما الفلسطينيين جميعاً في الضفة والقطاع، أثبتت قدرة فائقة على استيعاب الضربات وتجاوزها.

تولى محمود عباس (أبو مازن) الرئاسة الفلسطينية بعد موت عرفات الغامض في نوفمبر/ تشرين ثاني 2004. وقد عمل الإسلاميون على توثيق العلاقة بالرئيس الفلسطيني الجديد، بالرغم من ميوله التفاوضية المعروفة ومعارضته العمل المسلح. وفر الإسلاميون للرئيس عباس ظرفاً مواتياً عندما وافقوا على إيقاف الهجمات المسلحة ضد الإسرائيليين في انتظار إحراز تقدم على المسار التفاوضي. وكشف التقارب المتزايد بين حماس والجهاد، من ناحية، وقيادة السلطة الفلسطينية، من ناحية أخرى، عن رؤية واقعية متنامية لدى الإسلاميين. فبالرغم من إيمانهم العميق بأن الحق الفلسطيني، العربي والإسلامي، في فلسطين لا يتجزأ، ورفضهم الاعتراف بشرعية دولة إسرائيل، بات الإسلاميون الفلسطينيون يدركون أن التحرير الكامل هو مشروع بعيد المدى.

منذ أكتوبر/تشرين أول 1991 أعلنت حماس قبولاً عمومياً بفكرة حل مرحلي للمسألة الفلسطينية على أساس قيام دولة في كل الأراضي الفلسطينية المحتلة عام 1967. وكان الجهاد الإسلامي قد أعلن قبوله قيام دولة فلسطينية على أية أرض ينسحب منها الإسرائيليون، بدون أن تترتب على ذلك أية تنازلات عن باقي الحقوق الفلسطينية. ومنذ مطلع 2005، أظهرت حماس توجهاً قوياً للمشاركة في الانتخابات البلدية والبرلمانية.([65]) وقد أظهرت الانتخابات البلدية، أن حماس تعادل فتح في نفوذها الشعبي أو تتفوق عليها. ولدت العملية الانتخابية توتراً متزايداً في الساحة الفلسطينية، ولكنها أشارت من ناحية أخرى إلى أن الفلسطينيين يتجهون إلى وضع نهاية لتفرد فتح في قيادة السلطة والحركة الوطنية. وقد أصبح هذا الاتجاه أكثر وضوحاً عندما حصلت حماس على أكثرية حاسمة في انتخابات المجلس التشريعي الفلسطيني المعقودة في يناير/كانون ثاني 2006. بفوز حماس في الانتخابات، صنع الفلسطينيون ما يشبه الانقلاب الاستراتيجي في المنطقة، وأكدوا على أن الحياة السياسية الفلسطينية تسير مع سياق التحولات التي تشهدها غالبية البلدان العربية والإسلامية.

بيد أن انتصار حماس في الانتخابات وتشكيلها الحكومة الفلسطينية ووجه بحصار خانق من الدول الأوروبية والولايات المتحدة وعدد من الدول العربية. كما لم تتوقف محاولات الطبقة الفلسطينية النافذة في جسم السلطة عن العمل لإطاحة الحكومة المنتخبة. وقد أدى الحصار والصراعات الداخلية إلى انفجار الأوضاع في قطاع غزة في صيف 2007، مما نجم عنه سيطرة حماس الكلية على القطاع، بينما ظلت الضفة الغربية تحت سيطرة السلطة الفلسطينية التي يقودها الرئيس محمود عباس. ودخل الفلسطينيون بالتالي مرحلة جديدة من الانقسام ومحاولات المصالحة

وإعادة بناء الوحدة الداخلية، بينما انطلقت مفاوضات جديدة مع الإسرائيليين برعاية أميركية للتوصل إلى حل نهائي للصراع على فلسطين.

عزز أداء الإسلاميين المقاومين من نفوذ التيار الإسلامي في كل أنحاء العالم الإسلامي. ولكن شرعية مقاومة الغزو الأجنبي لا تكفي وحدها لتجاوز حال الانقسام والتعدد التي تتسم بها المجتمعات الإسلامية الحديثة. تتسم شعوب أفغانستان ولبنان وفلسطين بتنوع سياسي وإثني وطائفي، يحمل قابلية للتحول إلى انقسام سياسي. لم ينجح المجاهدون الأفغان وخلفاؤهم في حركة طالبان في بناء توافق وطني، ودفعوا البلاد إلى حرب أهلية وعدم استقرار فاقم منه الاحتلال الأميركي. وبينما أظهر حزب الله مؤشرات على أخذ التعددية اللبنانية في الاعتبار، فإن نجاحه في التعايش مع القوى الأخرى يواجه تحديات وتساؤلات كبيرة منذ اغتيال الرئيس الحريري. أما في فلسطين، فسيكون من الصعب على الإسلاميين، وحماس بوجه خاص، إحراز مزيد من التقدم بدون تحقيق توافق وطني. وليس هناك شك في أن فتح نفسها بدأت في خسارة موقعها القيادي بعد توقيع اتفاق أوسلو وانهيار التوافق الفلسطيني الداخلي.

الفصل الثاني عشر: انقلاب الإسلاميين العسكري

أفاق سكان العاصمة السودانية الخرطوم صباح الثلاثين من يونيو/حزيران 1989 على انعطافة جديدة في تاريخ بلادهم، بعد أن أعلنت مجموعة غير معروفة من الضباط استيلاءها على السلطة. لم يكن هذا هو الانقلاب العسكري الأول الذي تشهده الخرطوم، فقد حكم العسكريون السودان منذ استقلاله فترات أطول من الحكم المدني. ولا كان الانقلاب مفاجئاً، فقد عجت الخرطوم طوال الشهور التي سبقته بشائعات انقلاب عسكري وشيك. ولكن الحقيقة أن انقلاب 1989 كان انقلاباً من نوع آخر. كان هذا أول انقلاب عسكري في أي بلد عربي أو إسلامي يخطط له ضباط إسلاميون وينجحوا به في الاستيلاء على الدولة والحكم. القائد المعلن للانقلاب كان ضابطاً من الصف الثاني هو عمر حسن البشير، وهو من أصبح رئيساً للمجلس العسكري الذي تولى حكم البلاد. أما الزعيم الفعلي للنظام الجديد، ملهم الضباط الانقلابيين ومرجعهم، فهو د. حسن عبد الله الترابي، أحد أبرز المفكرين الإسلاميين المعاصرين والأمين العام للجبهة الإسلامية القومية في السودان. خلف الانقلاب، قصة طويلة من تاريخ التيار الإسلامي ومحاولته استيعاب متغيرات السياسة والاجتماع في بلد متعدد الأعراق والطوائف. وبعد الانقلاب، ولدت قصة أخرى من الأزمة والاضطراب الداخليين.

لعب الإسلام دوراً رئيسياً في البنية السياسة السودانية منذ ولادة السودان الحديث في ظل الاستعمار البريطاني. ولوقت طويل ظلت الطريقتان المهدية والختمية توفران مرجعية صوفية وثقافية وسياسية لأغلب مسلمي السودان. ولكن القرن العشرين، بتعليمه الحديث وتياراته الفكرية والسياسية، اجتاح السودان كما اجتاح الكثير من البلدان الإسلامية الأخرى. ولأن السودان كان جزءاً من مصر طوال عقود من القرن التاسع عشر، فقد ارتبط السودانيون ارتباطاً وثيقاً بجارتهم الشمالية الكبرى. في مطلع القرن العشرين، زار محمد عبده السودان؛ وقد تولى الشيخ مصطفى المراغي، أحد أبرز تلاميذ عبده، القضاء في السودان سنوات طويلة. ولم يكن مستغرباً بالتالي أن تشهد أوساط المتعلمين السودانيين بوادر تمرد إسلامي إصلاحي على النفوذ الكبير الذي تمتعت به الطرق الصوفية التقليدية. في هذه الأوساط، أوساط المتعلمين الجدد، بدأت أفكار الإخوان المسلمين في الانتشار في النصف الثاني من الأربعينات. ولكن جماعة الإخوان المسلمين لم تكتسب ملامح واضحة في السودان إلا في منتصف الخمسينات. ففي أغسطس/آب 1954 اتفقت المجموعات الإسلامية السودانية المختلفة، في لقاء عرف بمؤتمر العيد، على تبني اسم الإخوان المسلمين.([66]) ولكن الاتفاق لم يكن سهلاً، إذ رفضت مجموعة من المؤتمرين الارتباط بالإخوان المسلمين في مصر، واختارت من ثم الانفصال لتشكيل جماعة إسلامية مستقلة. كان السودان يشهد آنذاك نزعة استقلالية قوية عن مصر، وقد أثرت هذه النزعة حتى في أوساط الإسلاميين السودانيين. وظلت العلاقة بين الإسلاميين السودانيين والجسم الأكبر للإخوان المسلمين بمصر محل جدل ونزاع حتى حسمها في نهاية السبعينات.

أصبح السودان جمهورية مستقلة في 1956. وقد برزت منذ الاستقلال ثلاث قوى تقاسمت الحكم: حزب الأمة المستند إلى الطريقة المهدية، والحزب الاتحادي المعبر عن الطريقة الختمية، والجيش. في نوفمبر/تشرين ثاني 1958 وصلت التجربة الديمقراطية الأولى إلى منتهاها باستيلاء

الجنرال إبراهيم عبود على الحكم. كان التوجه الإخواني توجهاً ديمقراطياً، ولكن الإخوان السودانيين بالرغم من ذلك امتنعوا عن إدانة الانقلاب. أحد أسباب هذا الموقف كان أمل الإخوان في أن يستطيع حكم الجيش تخليص البلاد من الفساد والفوضى. أما السبب الآخر فكان إدراك الجميع أن الجيش تحرك أصلاً بموافقة السياسيين المتصارعين، أو على الأقل موافقة حزب الأمة. على أن موقف الإخوان لم يكن ليؤثر كثيراً على أية حال، فقد كان نفوذهم لم يزل محدوداً بقطاع صغير من المتعلمين من أبناء العاصمة. بدأ الإخوان في التوجس من الحكم العسكري عندما أغلق الجنرال عبود الصحف ومقرات الأحزاب ونادي أم درمان، الذي كان مركزاً للإسلاميين. وفي نوفمبر/تشرين ثاني 1959، أعلن عن إخفاق محاولة انقلابية خطط لها الزعيم الإخواني الرشيد الطاهر بدون علم رفاقه في الجماعة. وانفجر الخلاف في صفوف الإخوان حول تصرف قائدهم، الذي حكم عليه بالسجن لخمس سنوات. خلال السنوات القليلة التالية، امتنع الإخوان عن ممارسة أي نشاط سياسي، بينما كان النظام العسكري يزداد تحللاً. وفي 1962، تدفقت إلى جسم الجماعة دماء جديدة بعودة حسن الترابي من الخارج.

أنهى الترابي دراسة القانون في جامعة الخرطوم في 1955، وغادر إلى لندن حيث حصل على درجة الماجستير. وقد ارتبط الترابي منذ مطلع الخمسينات بالدوائر الطلابية الإسلامية التي ولد منها الإخوان المسلمون السودانيون. عند عودته من لندن في 1957، انتخب عضواً في الهيئة التنفيذية للإخوان المسلمين. ولكن أثره في تلك المرحلة كان محدوداً، إذ سرعان ما ارتحل إلى باريس هذه المرة للدراسة لدرجة الدكتوراه. كان الترابي منذ شبابه ألمعياً، بالغ الذكاء، وفي حالة دائمة من الحركة؛ وقد ساعده الجمع بين العلوم الإسلامية والدراسة الغربية على اكتساب عقلية حرة، تجديدية. ويشير الاقتراح الأول الذي تقدم به إلى اجتماع للهيئة التأسيسية للجماعة في 1962 إلى نزعته الاجتهادية التجريبية التي ستصاحبه طوال مسيرته التالية. تلخص اقتراح الترابي في تحويل الجماعة من حزب إلى ما يشبه الجمعية الفابية التي شكلت القاعدة الفكرية – السياسية لحزب العمال البريطاني. وكان الترابي يهدف من ذلك إلى تحرير التوجه الإسلامي الإصلاحي للجماعة من القيد الحزبي الضيق. ولكن الاقتراح رفض. وهو ما دفع الترابي إلى التقدم بمذكرة يدعو فيها إلى انخراط الإخوان في العمل الجبهوي مع القوى السياسية الأخرى للتخلص من الحكم العسكري.

وصلت الأوضاع في البلاد درجة بالغة من التدهور في 1963. كان نظام عبود يخوض حرباً خاسرة وباهظة التكاليف ضد المتمردين الجنوبيين. وامتلأت البلاد بالمنشورات الداعية إلى التخلص من الحكم العسكري. ولكن موجة الإضرابات الجامعية التي قادها اتحاد الطلاب، الذي سيطر عليه الإخوان، لم تستطع إطاحة النظام. في صيف 1964، عاد الترابي نهائياً إلى البلاد، حيث عين أستاذاً في الجامعة. وفي مطلع العام الدراسي الجديد، ألقى الترابي محاضرة في جمعية العلوم الاجتماعية بالجامعة قال فيها إن مشكلة الجنوب هي مشكلة دستورية، مشكلة الحكم العسكري والاعتداء على حريات الشعب شمالاً وجنوباً. فجرت المحاضرة ردود فعل واسعة في الخرطوم، ولكن النظام منع المزيد من النقاش حول الموضوع. وبذلك، انفجرت الحركة الطلابية من جديد في سلسلة من التظاهرات التي لعب فيها الطلاب الإخوان دوراً رئيساً. وقد برز الترابي زعيماً شعبياً، شارك الطلاب انتفاضتهم، بل كان يحمل جرحى الصدامات مع قوات الأمن إلى المستشفى بسيارته.

في 30 أكتوبر/تشرين أول، انهار الحكم العسكري، وسلمت السلطة لحكومة ائتلافية برئاسة خاتم الخليفة. تمثل الإخوان في الحكومة بوزير واحد. وسرعان ما انتخب مجلس شورى الإخوان

الترابي سكرتيراً عاماً للجماعة في نهاية نوفمبر/تشرين الثاني. خاضت الجماعة انتخابات إبريل/ نيسان 1965 بقيادة زعيمها الشاب تحت اسم جبهة الميثاق الإسلامي. كان تشكيل الجبهة، التي مثل الإخوان جسمها الرئيس، محاولة جديدة من الترابي لتوسيع دائرة التيار الإسلامي. وقد غلب على ميثاق الجبهة التوجه الاجتماعي الديمقراطي، متضمناً دعوة إلى إقامة الشريعة، إلى الحريات وفصل سلطات الدولة الثلاث، وإلى العدالة الاجتماعية. كان برنامجاً ترابياً بامتياز، يجمع بين التزام إسلامي حديث ومؤثرات سياسية أوروبية.

لم تحصل جبهة الميثاق إلا على خمسة في المائة من أصوات الناخبين، أهلتها للفوز بسبعة فقط من مقاعد البرلمان. وقد جاء أغلب المقاعد من دوائر المدن وتلك الخاصة بخريجي الجامعات، وهو ما دلل من جديد على محدودية القاعدة الشعبية للجبهة. خلال السنوات القليلة التالية من الحكم الديمقراطي الثاني، شغلت الجبهة بالنضال من أجل إقرار دستور إسلامي للسودان. كما شغلت بمكافحة النفوذ المتزايد للحزب الشيوعي السوداني، في حقبة تميزت بصعود اليسار في المنطقة العربية ودول العالم الثالث ككل. كان الترابي يأخذ بالإخوان السودانيين إلى الساحة الواسعة للعمل السياسي، وهو ما ولد معارضة له في الصفوف الإخوانية التقليدية. في إبريل/نيسان 1969، عقد الإخوان المسلمون السودانيون مؤتمراً عاماً لهم، حيث برزت كتلة قوية تتهم الترابي بالتخلي عن القيم التربوية الإسلامية للجماعة. وقد وقف على رأس الكتلة المعارضة د. جعفر الشيخ إدريس ومحمد صالح عمر، مسلحين بكتابات سيد قطب وأفكاره. ولكن الترابي نجح في الانتصار على المعارضين، مما عزز من موقعه في الجماعة.([67])

وفي وسط عجز القوى الحزبية التقليدية مرة أخرى عن إدارة الدولة وتحول العملية الديمقراطية إلى حالة من الفوضى، شهد السودان انقلاباً عسكرياً جديداً. في مايو/أيار 1969 استولى الضابط جعفر النميري، في تحالف مع عدد من الضابط الشيوعيين، على السلطة. دعمت قيادات الأحزاب التقليدية الانقلاب بحذر، ولكنها سرعان ما تحولت إلى المعارضة عندما اتضحت نوايا النميري في احتكار السلطة وإقامة نظام عسكري. تعامل نظام النميري بعداء سافر مع الإخوان، وقد بادله الإخوان العداء، متهمينه بمحاولة تحويل السودان إلى بلد شيوعي. وقد لعبت عناصر إخوانية دوراً هاماً في تشجيع الهادي المهدي، إمام الطائفة المهدية، على التمرد المسلح على النظام. في مارس/ آذار 1970، اعتصم المتمردون على حكم النميري في الجزيرة أبا، إحدى معاقل الطائفة المهدية. انتهت المواجهة غير المتكافئة بين المتمردين وقوات النميري إلى مجزرة لأنصار الهادي المهدي، الذي قتل في المواجهة وإلى جانبه القيادي الإخواني محمد صالح عمر. خلال السنوات التالية من السبعينات، انضم الإخوان إلى حزبي الأمة والاتحاد الديمقراطي في الجبهة الوطنية المعارضة للنميري. كانت قيادة الجبهة ونشاطها الرئيس في خارج البلاد، بينما أمضى الترابي معظم السبعينات في السجن.

تلقت الجبهة الوطنية دعماً ملموساً من السعودية وليبيا، المعارضتين لنظام النميري، مما أتاح للجبهة إقامة معسكر لتدريب عناصرها على العمل المسلح في ليبيا. في صيف 1976، حاولت الجبهة إطاحة النميري بغزو عسكري من الخارج. ولكن المحاولة أخفقت. وفي العام التالي دخلت قيادة الجبهة مباحثات مصالحة مع النميري. وبالرغم من اتفاق أطراف الجبهة الثلاثة مع النميري، إلا أن الصادق المهدي، زعيم حزب الأمة، والشريف الهندي، الزعيم الاتحادي الديمقراطي، تراجعا عن الاتفاق. ولم يبق في إطار المصالحة إلا الإخوان، الذين قبلوا بحل أنفسهم والانضواء تحت لواء الاتحاد الاشتراكي، حزب نظام النميري الوحيد. أثار قرار الإخوان السودانيين الاندماج في نظام

النميري وحزبه دهشة قطاعات كبيرة من الإسلاميين العرب، الذين نظروا إلى الأنظمة الحاكمة من منظار التميز الإسلامي. ولكن الترابي لم يتردد في الدفاع عن سياسة المصالحة والاندماج. كان الإخوان السودانيون قد وضعوا نهاية لارتباطهم المعنوي بالتنظيم العام للإخوان المسلمين، وأصبحوا بالتالي أكثر حرية واستقلالاً. ولكن الترابي مضى إلى المصالحة مع النميري بأعين مفتوحة. فبينما جعل هدفه أسلمة النظام من داخله، لم يكن الإعلان عن حل الإخوان إلا إعلاناً شكلياً. إذ حافظ الإخوان السودانيون على هيكلهم التنظيمي، داخل البلاد وخارجها، كضمان عند إخفاق مشروع أسلمة النظام.

أصبح الترابي عضواً في المكتب السياسي للاتحاد الاشتراكي، أعلى سلطة في الحزب، كما تولى منصب النائب العام. وفي سبتمبر/أيلول 1983، أعلن النميري في انقلاب شهير له عدداً من القوانين الهادفة إلى أسلمة الحكم في السودان. تمحور مشروع النميري للأسلمة حول تطبيق الحدود الإسلامية، التي هي نوع من العقوبات الجنائية. وقد شاب إقرار الحدود الكثير من التجاوزات، مثل تطبيق حد السرقة على مجرمين فقراء بقطع اليد. وفي يناير/كانون الثاني 1985 أعدم محمود محمد طه، زعيم الحزب الجمهوري الإسلامي المثير للجدل، بتهمة الردة. ولأن مشروع الأسلمة ارتبط بنفوذ الترابي والإخوان المتزايد في النظام، فقد اتهم الإخوان باستخدام النظام للتخلص من خصومهم، ودفع النميري إلى تطبيق أهوج للشريعة الإسلامية. في الحقيقة، لم يكن النميري أكثر من حاكم متفرد، أراد استخدام الإخوان لإضفاء الشرعية على سلطته بينما سعى الإخوان من جانبهم إلى استخدامه من أجل أسلمة الدولة. كان النهج الفج الذي اتبعه النميري لتطبيق الشريعة مجرد وسيلة لتثبيت قواعد حكم أصابه الإفلاس منذ وقت طويل. وعندما شعر النميري أن نفوذ الإخوان في دوائر الدولة والحكم وصل حداً بات يهدد تفرده، أطاح بالإخوان بلا رحمه. فبعد أسابيع قليلة من إعدام محمود طه، ألقي القبض على الترابي وزج به في المعتقل. وكان واضحاً عندما انفجرت الثورة الشعبية في إبريل/نيسان أن النميري في طريقه إلى إعدام الترابي.

بالرغم من مشروع الأسلمة، كان نظام النميري في 1985 قد وصل إلى نهاية الطريق. عانى السودان من المجاعة والجفاف، بينما استنزفت الدولة في الحرب المشتعلة من جديد في الجنوب، والانتشار الفادح للفساد في دوائر الحكم في الشمال. وربما قدم النميري بانقلابه على الترابي والإخوان أكبر خدمة لهم. فعندما أسقطت الثورة الشعبية حكم النميري، كان الترابي قابعاً في السجن؛ واعتبر الإخوان بالتالي في صف ضحايا النظام بعد ان كانوا إلى وقت قريب يعدوا بين حلفائه. وقد خرج الإخوان من تجربة المصالحة أكثر قوة وانتشاراً بلا شك. في الخرطوم، سيطرت عناصر إخوانية على مواقع اقتصادية هامة، لاسيما قطاع البنوك الإسلامية التي سمح النميري بإنشائها. كما أصبحوا قوة ملموسة في أوساط الطبقات المتعلمة. وأصبح التنظيم الإخواني ساحة رئيسة لنشاط المرأة السودانية نتيجة لإصرار الترابي المثابر على إفساح المجال للمرأة في الحياة العامة. وفي العام التالي لإطاحة نظام النميري، خطا الترابي خطوة جديدة في تأسيس الجبهة الإسلامية القومية.

أراد الترابي من تشكيل الجبهة الإسلامية القومية التخلص نهائياً من التنظيم الإسلامي المغلق وإحساسه التقليدي بأنه الممثل الوحيد للإسلام في المجتمع. وخلال فترة قصيرة نجح في توسيع نطاق الجبهة لتشمل قوى صوفية، وإسلاميين مستقلين، وزعماء قبليين. أصبح التيار الإسلامي السياسي في السودان لأول مرة منذ الأستقلال تياراً شعبياً. وقد اتضح هذا التطور النوعي في نتائج

الانتخابات الوحيدة التي عقدت بعد سقوط حكم النميري، التي فازت فيها الجبهة الإسلامية القومية بـ 51 مقعداً.

جعل هذا الفوز الجبهة واحدة من ثلاث قوى رئيسة في البرلمان، وهو ما أهلها للمشاركة في الحكم. وقد شاركت الجبهة بالفعل في حكومة الصادق المهدي الائتلافية في 1988، ولكن الحكومة سرعان ما انهارت في مطلع العام التالي على خلفية تدهور الموقف العسكري في الحرب الدائرة في الجنوب. كانت التجربة الديمقراطية الثالثة مسرحاً لتدخلات القوى الإقليمية والدولية، بينما كانت البلاد تئن تحت وطأة الحرب في الجنوب والتدهور الفادح في الوضع الاقتصادي. وعندما اتجه الصادق المهدي في ربيع 1989 لإدخال الجبهة في إطار حكومة ائتلافية جديدة، انتشرت شائعات في الخرطوم أنه أبلغ من دول عربية نافذة بإبعاد الجبهة عن الحكم. في يونيو/حزيران، أصبحت احتمالات انهيار الجبهة العسكرية في الجنوب ووصول المتمردين إلى الخرطوم احتمالات واقعية. وساد البلاد إحساس قوي بأن السياسيين أخفقوا من جديد، وأن الانقلاب العسكري بات على الأبواب.

عندما نجح الضباط الإسلاميون في السيطرة على الحكم في نهاية يونيو/حزيران 1989 لم يكن معروفاً لا داخل السودان ولا خارجه، أن لهم علاقة ما بالجبهة الإسلامية القومية. ونظراً لأن عمر البشير، قائد الانقلاب ينتمي لأسرة معروفة بولائها للطريقة الختمية فقد ظن كثيرون أن الانقلابيين مرتبطون بالقاهرة. وكان مما أبعد تهمة الانقلاب عن الجبهة الإسلامية القومية أن الضباط الانقلابيين سارعوا إلى اعتقال د. الترابي ضمن من اعتقلوا من الزعماء السياسيين. وليس هناك من شك في أن الانقلاب كان انقلاب الجبهة، وأن اعتقال الترابي كان متفقاً عليه لإبعاد الصبغة الإسلامية عن الانقلاب إلى حين يستطيع الحكام الجدد تعزيز سيطرتهم على البلاد. وأن عملية الخداع السياسية الكبرى تلك قد انطلت على واشنطن وعلى العواصم العربية الرئيسة، مثل القاهرة والرياض. وعندما انكشف الخداع في النهاية، كانت جسور الثقة المعتادة بين الانقلابيين الإسلاميين وأغلب الأنظمة العربية قد انهارت.

ليس من السهل القطع بموقف الترابي من مشروع الانقلاب. ولقد عبر الترابي طوال حياته السياسية عن إيمانه بالناس وعن ثقته بأنهم مستودع الإسلام وأصحاب قراره. وفيما عدا مصالحته القصيرة مع نظام النميري، فقد عارض الترابي دائماً الحكم العسكري. وثمة من يقول إن الترابي لم يكن محبذاً لفكرة الانقلاب العسكري أصلاً. وحتى بعد نجاح الانقلاب، كان يلح على التخلص السريع من الطابع العسكري للنظام. ولكن هناك من يقول إن انقلاباً ينفذه ضباط مرتبطون بالجبهة الإسلامية القومية ما كان له أن يتم بدون تخطيط ومباركة من الترابي. فسيطرة الرجل على قرار الجبهة كانت قاطعة، وولاء قياداتها له لم تكن تشوبها شائبة. كما أن الحكم العسكري، معززاً بسيطرة عناصر الجبهة على السلطة، استمر سنوات طويلة بعد الانقلاب.

أطلق الانقلابيون على حكمهم اسم ثورة الانقاذ، قاصدين بذلك أنهم بصدد إنقاذ السودان من الفوضى والفساد وخطر الحرب الأهلية الدائرة في الجنوب. ولكن المشروع الإنقاذي انتهى إلى الكارثة، الكارثة على الإسلاميين السودانيين أنفسهم، وعلى السودان كدولة مستقلة، وعلى الشعب السوداني بعناصره وفئاته المختلفة. حل الانقلابيون البرلمان والأحزاب جميعاً، بينما أعطيت السلطات التشريعية للمجلس العسكري. وقد حافظ الانقلابيون على صلة وثيقة بقيادات الجبهة القومية الإسلامية، لاسيما نائب الترابي علي عثمان طه، الذي أصبح موجه الحكم الجديد إبان شهور اعتقال الترابي الستة. وجه الانقلابيون أنظارهم إلى الجيش، لتطهيره من الضباط المناهضين

لهم. وبينما دعوا إلى مؤتمر قومي للحوار لوضع تصور لإحلال السلام في الجنوب، بذلوا جهداً عسكرياً كبيراً لمواجهة المتمردين وإعادة التماسك إلى خطوط الجيش السوداني. خلال العام التالي من حكم الإنقاذ، أظهر الإسلاميون، ضباطاً وقادة جبهويين، أن نيتهم هي التمسك بالسلطة وإعادة بناء سياسي شامل للسودان. أفرج عن الترابي من المعتقل، وبدت الصبغة الإسلامية للحكم أكثر وضوحاً.

في أبريل/نيسان 1990، أعدم 28 ضابطاً، ينتمي معظمهم لحزب البعث، بتهمة الانقلاب على حكومة الإنقاذ. وقد أثارت القسوة التي تم بها التعامل مع محاولة الانقلاب البعثية انتقادات واسعة لحكومة الإنقاذ. أعلن قادة الحكم أنهم بصدد إقامة نظام سياسي على أساس من المؤتمرات الشعبية، لا التعددية الحزبية. وكان واضحاً أن فكرة المؤتمرات الشعبية استعيرت من التجربة الليبية للعقيد القذافي. استهدفت المؤتمرات الشعبية تشكيل هيكل سياسي واحد باسم المؤتمر الوطني، أصبح هو الحزب الحاكم. ولم يكن سراً أن الفكرة هي فكرة الترابي، وأن المؤتمر الوطني أصبح الإطار الذي ذابت فيه الجبهة الإسلامية القومية وسيطرت على مفاصله الحيوية في الآن نفسه. على نحو ما أصبح نظام الإنقاذ نظاماً إسلامياً، عقلاً وتنظيماً سياسياً وحكاماً. ولكن، لا القوى السياسية السودانية الأخرى استسلمت لحكم الإسلاميين، ولا حكومة الإنقاذ نجحت في حسم الحرب في الجنوب. وبانفجار أزمة الكويت في صيف 1990 ازدادت الأمور تعقيداً.

رفض السودان الانضمام إلى التكتل العربي المتحالف مع الولايات المتحدة ضد العراق. وقد وضعه هذا الموقف في عداء مع واشنطن وأغلب الدول العربية المؤثرة، بما في ذلك مصر والسعودية. في مايو/أيار 1991، شهدت الخرطوم لقاء عربياً – إسلامياً شعبياً كبيراً دعا له الترابي وضم عدداً واسعاً من القوى والشخصيات العربية والإسلامية المعارضة للسياسة الأميركية. تولدت عن اللقاء منظمة دائمة سميت باسم المؤتمر الشعبي العربي – الإسلامي، الذي اتخذ من الخرطوم مقراً وانتخب الترابي أميناً عاماً له. كان واضحاً أن الترابي لا يسعى فقط إلى إعادة بناء السودان، بل أيضاً إلى تحويله إلى بلد قائد لحركة تحرر شعبي في المنطقتين العربية والإسلامية. ولم يكن غريباً بالتالي أن يتصاعد العداء الدولي والإقليمي للسودان وحكومته. خلال التسعينات، أصبحت الدول المجاورة للسودان، من مصر إلى أوغندا وكينيا وإرتريا، مواقع آمنة لنشاطات المعارضة الشمالية والجنوبية لحكم الإنقاذ. وقد فاقم من الوضع الاستنزاف المادي والبشري المستمر في الجنوب.

حاول الإنقاذيون مواجهة عزلتهم المتزايدة بعدد من الطرق. ففي 1992، عقدت حكومة الإنقاذ اتفاقاً مع عدد من القيادات الجنوبية المنشقة عن جون قرنق، أقرت فيها الخرطوم للمرة الأولى بحق الجنوب في تقرير المصير. وفي 1994، سلم الإرهابي الدولي اليساري كارلوس لفرنسا لمحاكمته على جرائم ارتكبها في الأراضي الفرنسية. وفي 1996، طلب من المعارض السعودي الأبرز أسامة بن لادن مغادرة السودان؛ بل وعرض على السعوديين تسليمه لهم. ولكن أياً من تلك الخطوات لم تثبت جدوى في تحسين الموقف الإقليمي أو الداخلي للحكم. في العلن، كانت مجموعة من الشبان الإسلاميين المرتبطين بالنظام تحاول بناء نموذج حكم يعيد الثروة والسلطة إلى الشعب. وبدأت محاولات لإحياء قطاع الوقف، وتحويل المؤتمرات الشعبية إلى مراكز فعالة لصنع القرار. وفي الخفاء، كانت أجهزة الأمن تتضخم وتتضخم. وفي ظل مناخ خانق من التأزم، بدأت أطراف النظام تحمل بعضها بعضا مسؤولية التدهور الشامل في الأوضاع. ثم وقعت الحادثة التي قصمت ظهر البعير.

ففي يونيو/حزيران 1995، تعرض الرئيس المصري حسني مبارك لمحاولة اغتيال بهجوم مسلح في العاصمة الأثيوبية أديس أبابا. الذين قاموا بمحاولة الاغتيال كانوا مصريين من عناصر الجماعة الإسلامية الهاربة خارج البلاد. ولكن من ساعدهم وقدم لهم العون كان جهاز أمن سوداني رسمي. وفي اجتماع عاصف لقيادة نظام الإنقاذ، اكتشف الترابي أن مسؤولين سودانيين بارزين تورطوا في المحاولة. انفجر الترابي، الذي يدرك العواقب الدولية والقانونية الفادحة على مثل هذا التورط، غضباً في وجه أعوانه، وأعلن تبرؤه من العملية وممن خطط لها. أنكرت حكومة الإنقاذ أي دور لها في محاولة الاغتيال، ولكن الإنكار لم يمنع صدور إدانة دولية للسودان من مجلس الأمن. بدأت المعسكرات المختلفة في التبلور داخل صفوف القيادة السودانية. والمدهش أن العناصر التي تورطت في عملية الاغتيال لم تمانع في توجيه الاتهامات المصرية والعالمية للترابي.

منذ نهاية التسعينات، أخذ الترابي يشعر بعبء النظام العسكري وإخفاقه في إدارة شؤون السودان. وأصبح أكثر استعداداً للتوصل إلى حل تفاوضي مع الجنوبيين، والعودة بالبلاد إلى التعددية السياسية. كان الترابي قد انتخب منذ 1996 رئيساً للمجلس الوطني الذي مثل السلطة التشريعية للحكم. وفي 1998، عمل الترابي بجهد كبير على أن يجيز المجلس دستوراً جديداً يقر التعددية السياسية. ثم بادر الترابي في مايو/أيار 1999 إلى اللقاء بزعيم حزب الأمة الصادق المهدي في جنيف بهدف المصالحة وإقناعه بالعودة إلى البلاد والانسحاب من التحالف المعارض. كما أخذ خطوة مماثلة بإرسال رسالة شخصية إلى زعيم الطائفة الختمية. استشعرت دوائر في النظام الخطر من أن تؤدي التعددية وتحركات الترابي باتجاه القوى المعارضة إلى تهميشها. وبرز علي عثمان طه، تلميذ الترابي، كطرف رئيس في مخطط التخلص من أستاذه. في خريف 1999 صاغ عشرة من القيادات الإسلامية مذكرة تدعو إلى تسليم قيادة الحركة الإسلامية للرئيس البشير وتحجيم دور الترابي. لم يكن علي عثمان طه بين الموقعين على المذكرة، ولكن أحداً لم يشك في أنه كان وراءها. بعد أسابيع قليلة، عقدت الانتخابات للأمانة العامة لحزب المؤتمر الوطني الحاكم، وسقط أصحاب المذكرة جميعاً في الانتخابات.

أصبح واضحاً أن الترابي يتحصن بالحزب والمجلس الوطني، بينما أمسك تلاميذه المنشقون عليه بمقاليد الدولة والجيش. وما أن بدأ المجلس الوطني برئاسة الترابي إجراءات تعديل الدستور لإقرار اللامركزية في نظام الحكم، حتى أصدر الرئيس البشير قراراً بحل المجلس، تلاه بعد أشهر قليلة بقرار حل الأمانة العامة لحزب المؤتمر الوطني. اكتمل بانحياز البشير الصريح لصف المنشقين على الترابي، انفجار نظام الإنقاذ من داخله. وخرج الترابي إلى صفوف المعارضة التي خبرها طويلاً؛ ولكنها هذه المرة معارضة الحكام من تلاميذه السابقين.

في صيف 2000، أعلن الترابي والموالون له عن تأسيس حزب المؤتمر الشعبي. كان تأسيس الحزب إعلاناً لا يشوبه الشك عن انقسام رفاق العمل الإسلامي، الأقارب وأصدقاء العمر، على أنفسهم. من ناحيتها، قررت المجموعة الحاكمة إسناد رئاسة حزب المؤتمر الوطني إلى د. إبراهيم أحمد عمر، أحد المثقفين الإسلاميين السودانيين البارزين ورفيق الترابي السابق. ولكن لا البشير ولا علي عثمان، ولا إبراهيم عمر، كانوا على ثقة من قدرتهم على مواجهة نفوذ الترابي ودهائه السياسي. بل لم يكونوا حتى على ثقة من ولاء العناصر الإسلامية الشابة التي واصلت عملها معهم في أجهزة الدولة. سادت البلاد أجواء من التوتر البالغ، إلى أن فاجأ الترابي الجميع بواحدة من أكثر الخطوات التي خطاها في حياته براغماتية.

ففي 19 فبراير/شباط 2001 وقع محبوب عبد السلام، أحد مساعدي الترابي، في جنيف تفاهماً أولياً مع وفد من الحركة الشعبية لتحرير السودان التي يقودها جون قرنق، ضم ياسر عرمان وساغان أموم. كان الترابي وقرنق هما قطبي الرحى في الصراع الدموي على السودان طوال عقد التسعينات. وقد جاء اتفاق التفاهم ليشير إلى أن الترابي جاد في التوصل إلى حل تفاوضي للحرب في الجنوب، وأنه، وهذا هو الأبرز، يؤسس لتحالف بين المؤتمر الشعبي والحركة الشعبية. مثل هذا التحالف بالطبع كان سيعيد رسم خارطة السودان السياسية في شكل جذري. ولم يخطئ البشير وعلي عثمان والمجموعة الحاكمة قراءة الموقف. بعد ثلاثة أيام فقط من توقيع التفاهم، ألقي القبض على الترابي وكل أعضاء الهيئة القيادية لحزب المؤتمر الشعبي الموجودين في السودان آنذاك. أصاب الذهول السودانيين وهم يرون إسلاميي حكم الإنقاذ يعتقلون شيخهم. وعلقت شخصية عربية على الحدث بأن التاريخ حفل بالثورات التي تأكل أبناءها، أما في السودان فالثورة تأكل شيخها! وضع الترابي لعدة شهور في ظروف اعتقال سيئة، ورفضت المجموعة الحاكمة كل الوساطات العربية – الإسلامية لإصلاح ذات البين، أو للإفراج عن الترابي.

باعتقال الترابي، وصل نظام الإنقاذ إلى نهاية طريق ولم يبق له إلا واحد من خيارين: التخلي عن السلطة لحكومة تآلفية تعيد السودان إلى التعددية السياسية، أو الاستجابة للضغوط الدولية. وقد ذهبت المجموعة الحاكمة إلى الخيار الثاني. صور اعتقال الترابي بأنه عربون لتحسين العلاقات مع القاهرة والرياض وواشنطن، وبدأت عملية التفاوض بين الحكومة وجون قرنق تأخذ طابعاً جدياً. وكما أوحى تفاهم جنيف بين الترابي وقرنق بتقديم المصلحة السياسية الفئوية على مصلحة البلاد، كذلك أصبح طابع التفاوض بين علي عثمان وقرنق. ما استهدفته مجموعة الإنقاذ الحاكمة الآن هو التوصل إلى اتفاق مع قرنق وتحويل احتمال تحالفه مع الترابي إلى تحالف بينه وبين حزب المؤتمر الوطني الحاكم. أصبح قرنق، خصم نظام الإنقاذ الرئيس، الذي حاربه الإسلاميون بكل الوسائل الممكنة، محل تنافس بين أجنحتهم المختلفة.

في يوليو/تموز 2002، وقع وفدا الحكومة والحركة الشعبية برعاية أميركية بروتوكول مشاكوس. وضع البروتوكول إطار التفاوض ومرجعيته للتوصل إلى اتفاقية سلام شامل في الجنوب. وقد سارت المفاوضات طوال عامين ونصف قادمين بإشراف أميركي ومشاركة مباشرة من علي عثمان طه، بصفته نائباً للرئيس، وجون قرنق. لم يتبع قادة حكومة الإنقاذ خطوات الترابي فيما يتعلق بقرنق وحسب، بل قاموا بالأمر نفسه في تعاملهم مع قوى المعارضة الشمالية كذلك. وخلال أشهر قليلة من توقيع بروتوكول مشاكوس توصلت الخرطوم إلى اتفاقات لعودة الصادق المهدي ومحمد عثمان الميرغني الشخصية والسياسية إلى البلاد. في أكتوبر/تشرين الثاني 2003، أطلق سراح الترابي، بعد أن اطمأنت حكومة الإنقاذ إلى علاقاتها الدولية والإقليمية وإلى تحكمها في العملية السياسية الداخلية. ولكن في حين كانت المجموعة الإسلامية الحاكمة آمنة نسبياً في الخرطوم، كانت أحوال السودان تزداد تدهوراً. فقد وجد سكان ولاية دارفور في اتفاق الخرطوم مع الجنوبيين أن حقوق المجموعات السكانية في السودان لا تتحقق إلا بالقوة.

من 2003 بدأت مجموعتان دارفوريتان حرب عصابات ضد القوات الحكومية، مطالبة بحقوق أهالي الولاية غير العرب. كانت قيادة إحدى المجموعتين في أغلبها من التيار الإسلامي والأنصار السابقين للترابي. من جهته، لم يخف الترابي تعاطفه مع مطالب أهالي دارفور. في إبريل/نيسان 2004، وجهت للترابي تهمة التآمر مع المتمردين في دارفور، وأعيد اعتقاله. كانت الاضطرابات

في دارفور سبباً واحداً للاعتقال، السبب الآخر أن الترابي لم يتوقف ولو لحظة خلال الأشهر القليلة التي أمضاها خارج المعتقل عن معارضة نظام الحكم، وقد أصبحت حريته مصدر تهديد للنظام.

أخيراً، وفي يناير/كانون الثاني 2005، وقع اتفاق السلام الشامل بين حكومة الخرطوم والحركة الشعبية لتحرير السودان. في أول يوليو/تموز أفرج عن الترابي من جديد. وفي التاسع من الشهر نفسه عاد د. جون قرنق إلى الخرطوم ليؤدي القسم نائباً أول للرئيس. وقد أكد مساعدو الترابي أن الإفراج عنه لم يأت بمنحة من الرئيس البشير بل بضغط من قرنق. وأياً ما كان الأمر؛ فقد دخل السودان حقبة جديدة من تاريخه. ولكن السودان الجديد لم يكن بالتأكيد هو ذلك الذي وعد الإسلاميون الشعب به صبيحة انقلابهم واستيلائهم على الحكم. ثمة سلام هش في الجنوب، واضطرابات متصلة في غرب البلاد وشرقها. ولكن الدولة فقدت سلطتها على دارفور لصالح قوة سلام أفريقية، ولم تستعد سلطتها على الجنوب من خلال اتفاق السلام.

انقسم الإسلاميون على أنفسهم في أول تجربة لهم في الحكم، صادروا الحريات، وارتكبوا عدداً لا يحصى له من الأخطاء السياسية التي لم يكن لها دائماً من داع. وفي النهاية، عادوا إلى حيث ابتدأوا، إلى التفاوض مع المعارضين والإقرار بالتعددية السياسية. وإن كان في تجربة السودان من درس، فهو الإخفاق المؤكد لمحاولة بناء حكم مستقر وشرعي عن طريق الانقلاب العسكري. ولكن الدرس الذي يشارك السودان فيه تجربتي الإسلاميين في إيران وأفغانستان أن الإسلاميين لم يصلوا بعد إلى حل إشكالية الدولة الحديثة وعلاقتها بالمجتمع. في الحالات الثلاث لم يكن الوصول إلى السلطة هو المشكلة، بل كيف يكون التعامل مع أداة الدولة بعد القبض على مقاليدها.

المدهش في هذا السياق السوداني بالغ الاضطراب أن الترابي خرج من سجنه للمرة الخامسة أو السادسة أكثر تصميماً على مواصلة العمل السياسي مما كان عليه في أي وقت آخر. في فهمه للإسلام ونهج تعامله مع القرآن والسنة، لا يختلف الترابي عن التيار العام للإصلاحية السلفية الحديثة. ولكن ما يميزه هو الإيمان العميق بدور العقل ومسؤولية الإنسان عن مصيره، الإيمان الذي يقترب كثيراً من التصور المعتزلي. ولعل هذا هو ما يدفعه إلى النهوض والمجاهدة بالرغم من النكسات وخيبات الأمل المتكررة. وليس هناك من شك في أن الترابي قدم إضافات هامة للفكر الإسلامي المعاصر.([68]) أعاد الترابي التوكيد على أن مفهوم التوحيد هو إطار مرجعي للإيمان الفردي، كما هو للاجتماع الإنساني بأبعاده كافة. وقد استطاع أن يطرح فهمه للتوحيد بدون أن ينزلق إلى الخصومة القطبية مع العالم. من جهة أخرى، عمل الترابي، ربما أكثر من أي زعيم إسلامي آخر من معاصريه، على دفع المرأة المسلمة إلى الحياة العامة.

على المستوى الإسلامي، ساهم الترابي مساهمة هامة في كسر قشرة القداسة التي أحاطت بالتنظيم الإسلامي. وأوضح أن التنظيم ليس أكثر من أداة مرحلية، وأن الهدف هو الإحياء المجتمعي بقوة الدين ووحدة الناس. وعلى المستوى العربي، كان أحد الأصوات المبكرة الداعية إلى المصالحة بين الإسلاميين والقوميين العرب. ولكن هناك من يشير أيضاً إلى أن غرق الترابي في العمل السياسي رجح البراغماتي فيه على الأخلاقي. وأن الثقافة السياسية الذرائعية التي زرعها في تلاميذه هي التي أسست لانقلاب فئة كبيرة منهم عليه، عندما رأوا فيه خطراً على مكتسباتهم ومواقعهم. ومهما كان الأمر، فليس سوى الأجل سيستطيع وقف الترابي عن مواصلة المجاهدة من أجل السودان الذي يتصوره. هذا السودان أصبح أكثر غموضاً وابتعاداً مع مضي السنين. في الرابعة والسبعين من عمره، لم يفقد الشيخ الدكتور شيئاً من حماسه أو إيمانه بطاقة الفعل الإنساني. ثمة اعتذار ضمني في أحاديثه الأخيرة عن تورطه في تجربة الإنقاذ، ولكن المستقبل وحده سيخبر

إن كان السودانيون سيغفرون له. أما السودان نفسه فما زال أمامه طريق طويل قبل أن يخرج من عنق الزجاجة.

الفصل الثالث عشر: عنف عابر للقارات

عندما اصطدمت طائرة الأميريكان إيرلاين بالبرج الشمالي لمركز التجارة العالمي في الثامنة وخمس وأربعين دقيقة من صباح الحادي عشر من سبتمبر/أيلول 2001، لم يخطر ببال أحد ممن راقبوا الاصطدام الهائل في قلب مدينة نيويورك أن الأمر أكثر من حادث مأساوي. حتى التقرير الأولي الذي سلم للرئيس الأميركي جورج بوش الابن لم يتطرق إلى احتمال مخالف. بعد عشر دقائق أخرى تغير الموقف تماماً. فقد اصطدمت طائرة ثانية تتبع شركة يونايتد إيرلاين بالبرج الجنوبي لمركز التجارة. ولم يعد هناك شك في أن الولايات المتحدة الأميركية، القوة العظمى الرئيسة في مطلع القرن الحادي والعشرين، تتعرض لهجوم إرهابي. ومما عزز من هذا الاعتقاد، كان تعرض مبنى وزارة الدفاع الأميركية، البنتاغون، لهجوم آخر بطائرة ركاب مدنية مشابهة؛ ثم سقوط طائرة رابعة في ولاية بنسلفانيا بعد نزاع بين الركاب وخاطفين، اتضح بعد ذلك أنهم كانوا يستهدفون مبنى الكونغرس الأميركي. أودت هجمات الحادي عشر من سبتمبر/أيلول بحياة زهاء ثلاثة آلاف من الضحايا في مدينتي نيويورك وواشنطن. كان أغلب الضحايا من المدنيين العاملين في مركز التجارة العالمي أو زواره؛ أما الآخرون فكانوا من موظفي وزارة الدفاع. تركت الهجمات آثاراً عميقة على رؤية الأميركيين لأنفسهم وعلاقاتهم بالعالم، على السياسة الأميركية الخارجية، وعلى نظام العلاقات الدولية كله. كان منفذو الهجمات جميعهم من العرب المسلمين، ومن أعضاء ما يعرف بـ "تنظيم القاعدة".([69]) وقد أصبح الإسلام والمسلمون بالتالي في مركز المتغيرات الهائلة التي شهدها عالم ما بعد سبتمبر/أيلول 2001.

خلال أسابيع من الهجمات على نيويورك وواشنطن شنت الولايات المتحدة الحرب على أفغانستان وأطاحت بنظام طالبان الحاكم. بعد أشهر قليلة أخرى أعلنت إدارة الرئيس بوش تبنيها مبدأ الهجمات الاستباقية على خصومها في العالم. بدأت الولايات المتحدة تمارس ضغطاً علنياً على الدول العربية والإسلامية لتغيير وتعديل المناهج الدراسية وتقويض مراكز التعليم التقليدية. وفي مطلع 2003، قامت الولايات المتحدة بغزو العراق واحتلاله، ومن ثم التورط في حرب شاقة وطويلة ضد قوى عراقية مختلفة. وفي حين ولدت الهجمات على نيويورك وواشنطن تعاطفاً كبيراً مع الولايات المتحدة، فقد واجهت السياسات الأميركية الخارجية بعد ذلك معارضة عالمية واسعة. في الولايات المتحدة، يسيطر شعور عام بوجود خطر إسلامي، لا يتمثل في القاعدة وحسب، بل أيضاً في الإسلام ذاته: ثقافة ومعتقداً. وبالرغم من أن العلاقات الأميركية بالعرب والمسلمين قبل الحرب على أفغانستان والعراق كانت علاقات مضطربة، فقد نقل الاحتلال الأميركي باهظ التكاليف والنتائج للبلدين هذه العلاقات إلى مستوى غير مسبوق من العداء والكراهية.

ربما كانت هذه النتائج الفادحة للهجمات على نيويورك وواشنطن هي ما كان يسعى مخططو الهجمات إلى تحقيقه؛ ليس بالضرورة بتفاصيلها، ولكن على الأقل في اتجاهها العام. خلف تلك الهجمات، كان هناك تخطيط وتقدير وتصور، بغض النظر عن التقويم الأخلاقي والسياسي لهذا التخطيط والتصور. في قلب هذا التخطيط يقف اثنان من الإسلاميين العرب: أسامة بن لادن، المهندس، ابن إحدى أكثر الأسر العربية السعودية ثراء، وأيمن الظواهري، الطبيب، ابن إحدى أبرز الأسر العربية المصرية.

ولد أسامة في العاصمة السعودية الرياض في 1957. كان والده محمد بن لادن هاجر إلى المملكة العربية السعودية في مطلع الثلاثينات من قرية الرباط الواقعة في وادي دوان بمنطقة حضرموت اليمنية. خلال سنوات قليلة من وصوله إلى المملكة الوليدة نجح محمد بن لادن في تأسيس شركة مقاولات صغيرة، حازت على ثقة مؤسس المملكة، الملك عبد العزيز آل سعود وكبار أبنائه. وكأغلب الحضارمة الذين هجروا بلادهم عبر القرون بحثاً عن الرزق، كان محمد بن لادن مسلماً متديناً وعاملاً نشطاً ومثابراً. وقد قدر لشركته أن تنمو بنمو المملكة السعودية، وأن تصبح إحدى أكبر شركات المقاولات العربية. أسامة، هو الابن السابع عشر لمحمد بن لادن من زوجة سورية الأصل. كان أسامة ما يزال طفلاً عندما انتقل محمد بأسرته الكبيرة من الرياض إلى المدينة. وما أن بلغ أسامة العاشرة من عمره حتى توفي والده في حادثة طائرة. ولم يكن غريباً بالتالي أن يرتبط الصبي الصغير ابن العائلة الكبيرة بوالدته برابط روحي وثيق. نشأ أسامة متديناً؛ ولكن تدينه لم يكن بالضرورة تديناً مختلفاً عن مجمل المناخ السعودي. حرص محمد بن لادن على إحاطة أسرته بتقاليد الإسلام وقيمه، ولكن الأبناء توزعوا في اهتماماتهم ودرجة التزامهم الإسلامي. وقد عرفت مدن منطقة الحجاز، حيث أقام أسامة ودرس، بأنها أقل تشدداً من مدن نجد، موطن الحركة الوهابية.

بإتمام دراسته الثانوية، التحق أسامة بجامعة الملك عبد العزيز في مدينة جدة، حيث درس الاقتصاد والإدارة. وليس من الصحيح أنه تأثر خلال سنوات دراسته الجامعية بمحمد قطب، شقيق المفكر الإسلامي سيد قطب؛ إذ أن محمد قطب لم يقم بالتدريس في جامعة الملك عبد العزيز. الأرجح أن أسامة بن لادن لم يكن طالباً إسلامياً نشطاً في سنوات دراسته الجامعية، وأن أولى بوادر توجهه الإسلامي العملي ظهرت في 1984. خلال تلك السنوات من ثمانينات القرن العشرين، أصبحت السعودية، وعدة دول إسلامية أخرى، مسرحاً للدعوة إلى مساندة المجاهدين الأفغان ضد الاحتلال السوفيتي. عارضت الدولة السعودية دائماً التوسع السوفيتي في العالم الإسلامي؛ كما أن السعودية كانت حليفاً وثيقاً للولايات المتحدة، التي وقفت إلى جانب المجاهدين الأفغان. تأثر أسامة بروايات المجاهدين الأفغان الزائرين حول جرائم الاحتلال السوفيتي، وعداء الروس وحلفائهم في حكومة كابل للإسلام. وسرعان ما تحرك أسامة إلى بيشاور، قاعدة الجهاد الأفغاني الخلفية في باكستان، للعمل على دعم المجاهدين. ولم يكن هو الشاب العربي الوحيد الذي أخذ مثل تلك المبادرة، على أية حال.

منذ مطلع الثمانينات، بدأت أعداد قليلة من الإسلاميين العرب في التوجه إلى بيشاور للالتحاق بصفوف المجاهدين. ولكن القفزة الكبيرة في هذا التوجه حدثت عندما قرر الإسلامي الفلسطيني، د. عبد الله عزام، المشاركة في حركة الجهاد الأفغاني. كان عبد الله عزام من شخصيات الإخوان المسلمين الرئيسة في الأردن، وقد لعب دوراً بارزاً في قيادة الإسلاميين العرب الذين التحقوا بحركة فتح في نهاية الستينات. وطوال السنوات التالية، وحتى بعد حصوله على درجة الدكتوراه من جامعة الأزهر بالقاهرة، ظلت شعلة الجهاد مشتعلة في داخله. ولم يكن غريباً أن يقرر هو الآخر التوجه إلى بيشاور للمساهمة فيما بدا حينها أنه آخر حلقات الجهاد الإسلامي الكبرى. كانت الثقافة العربية – الإسلامية طوال سنوات الحرب الباردة ثقافة معادية للاتحاد السوفيتي. وقد اعتبر الإسلاميون الاتحاد السوفيتي مركز الشيوعية الملحدة، ونظروا إلى تحالفه مع الدول العربية المعادية للتيارات الإسلامية السياسية نظرة توجس. ولذا، فعندما وجدوا أن المقاومة الأفغانية للاحتلال

السوفيتي إسلامية الطابع والأهداف، لم يترددوا في التعاطف معها والتحرك لمساندتها. وقد عملت الولايات المتحدة والحكومات الحليفة معها على تشجيع هذه التوجهات.

تعرف أسامة بن لادن في بيشاور إلى عبد لله عزام، الذي يفوقه سناً وموقعاً في الساحة الإسلامية السياسية. وقرر بن لادن تقديم كل عون ممكن لعزام. في 1984، أسس عزام مكتب الخدمات، بينما أسس بن لادن "بيت الأنصار". وخلال السنوات الخمس التالية، أصبح مكتب الخدمات وبيت الأنصار مركزين رئيسيين لتجنيد المتطوعين العرب وغير العرب، وإعدادهم للمشاركة في كافة مناحي حركة المقاومة الأفغانية. في 1986، وبعد زيارات متكررة، استقر بن لادن في فيلا صغيرة بحي الجامعة في مدينة بيشاور. لم يكن ابن العائلة السعودية بالغة الثراء قد بلغ الثلاثين من عمره بعد؛ ولكن قناعاته الإسلامية الجهادية أصبحت بالتأكيد قناعات لا عودة عنها. وبينما جاب عزام العالم لتشجيع الشبان الإسلاميين على الالتحاق بالجهاد الأغاني، كان بن لادن يشارك مشاركة فعلية في الدعم اللوجستي للمجاهدين؛ بل وفي بعض النشاطات العسكرية. وشيئاً فشيئاً، بدأت شخصية المليونير المجاهد، بتواضعه وتقشفه وسلوكه الرفيع، في تأسيس موقع بارز لها بين صفوف المتطوعين العرب والمجاهدين الأفغان على السواء.

تقدر مصادر مختلفة أن عدد المتطوعين العرب خلال سنوات الجهاد الأفغاني فاق الخمسة والعشرين ألفاً. ولكن هذا العدد على ضخامته لم يكن عدداً كبيراً بمقارنته بعدد المجاهدين الأفغان أنفسهم، العدد الذي تجاوز المائة والخمسين ألفاً. وقد نظر قادة منظمات المقاومة الأفغانية إلى المتطوعين غير الأفغان أحياناً على أنهم مصدر إزعاج. على أن حاجة الأفغان إلى الدعم الإسلامي المالي والسياسي جعلتهم يتعايشون مع ظاهرة المتطوعين الإسلاميين. في قرون الإسلام الأولى كانت هذه المنطقة من قلب آسيا تخوم الإسلام وثغوره. وقد ازدهرت فيها تقاليد الجهاد والرباط ونمط حياة الثغور. بعد ذلك، وحتى العصور الحديثة، ظلت هذه البلاد ساحة للحروب والغزوات ومد الدول وجزرها. وثمة جيوب في شمال – شرقي أفغانستان لم تكن قد أسلمت حتى القرن التاسع عشر. ولذا، فسرعان ما وجد المجاهدون العرب موقعاً لهم وسط حركة المجاهدين الأفغان الواسعة، متعددة التنظيمات. ولعل أبرز معارك المتطوعين العرب كان صمودهم لعدة أسابيع أمام هجوم روسي على معسكر لهم قرب جاجي في إبريل/نيسان 1987. بيد أن الدور الأكبر للعناصر العربية سيبرز بعد نهاية الجهاد الأفغاني، سواء في تأجيج موجة العنف التي اجتاحت المنطقة العربية أو في الصراع بين نظام طالبان وخصومه.

ليس من الصعب الافتراض أن بن لادن وعزام كانا يدركان حقيقة الدعم الأمريكي الكبير للمجاهدين الأفغان. ولكن التكهنات حول وجود علاقة ما في الثمانينات بين بن لادن والاستخبارات الأميركية ليست أكثر من أسطورة. كانت أفغانستان بالنسبة للأميركيين حلقة بالغة الأهمية من حلقات الحرب الباردة، ولكن الحرب الباردة كانت لها قواعدها وقوانينها. وقد حرص الأميركيون على تمرير دعمهم للأفغان عن طريق الحكومة الباكستانية، وابتعدوا عن التعامل المباشر مع الساحة الأفغانية. أما بن لادن فلم يكن بحاجة إلى الأميركيين، لا مادياً ولا معنوياً. والأرجح أنه وعزام نظرا للدور الأميركي باعتباره تعبيراً عن التقاء مصالح بين واشنطن والمجاهدين، لا أكثر ولا أقل. وكان بن لادن يدرك ربما أنه مهما كانت شكوكه في السياسة الأميركية، فإن موقعه في أفغانستان هو موقع ثانوي وليس موقع صاحب القرار.

في مطلع 1989، انسحب السوفيت من أفغانستان. وفي نهاية العام، اغتيل عزام، وأصبح بن لادن الشخصية العربية الرئيسة بين المجاهدين العرب. ظل بن لادن في بيشاور عدة شهور بعد

الانسحاب السوفيتي. وكان هذا هو الوقت الذي أسس فيه بن لادن وصحبه "القاعدة"، كسجل للمجاهدين العرب في أفغانستان ولأدوارهم ومصير كل منهم، لا أكثر. بعد سنوات، ستصبح القاعدة علماً على الإرهاب الإسلامي الدولي. وتشير مصادر تلك الفترة إلى تورط بن لادن والجنرال حميد غول، قائد الاستخبارات العسكرية الباكستانية الأسبق، في مخطط فاشل لاغتيال رئيسة وزراء باكستان آنذاك بنظير بوتو، لا يوجد كثير من الأدلة عليه. ولكن بن لادن أدرك في النهاية أن دوره في الجهاد الأفغاني وصل إلى خاتمته، وعاد بالتالي إلى السعودية. عندما غادر بلاده في منتصف الثمانينات لم يكن إلا ابن عائلة سعودية ثرية؛ ولكنه رجع إليها بعد سنوات قليلة بطلاً وزعيماً إسلامياً مجاهداً. وسرعان ما استقبلته المساجد والندوات الإسلامية للحديث عن تجربته ورؤيته للمستقبل. كان المجتمع السعودي يموج بحراك إسلامي كبير، وبدأ بن لادن يتلمس دوراً له.

تجلت أولى خطواته في الاقتراح على دوائر الحكم السعودي السماح له بتجنيد الجهاديين الإسلاميين لمواجهة الحكم الشيوعي في اليمن الجنوبي. وبالرغم من أن اقتراحه جوبه بالرفض، فقد دلل على أن علاقته بالحكم السعودي لم تكن حتى ذلك الوقت سيئة. وهو ما يثير الشكوك حول الاعتقاد السائد بأن أفكار سيد قطب شكلت مصدر الإلهام الأول لابن لادن. فبينما آمن سيد قطب بأن كل أنظمة الحكم في العالم الإسلامي جاهلية التوجه، لم يجد بن لادن حرجاً في التفكير في التعاون مع الحكم السعودي. وبينما آمن سيد قطب بواجب الدعوة إلى التوحيد، ولم يطرح مطلقاً فكرة استخدام السلاح، تطورت قناعات بن لادن نحو استخدام العنف. على أن موقف بن لادن من الحكم السعودي لم يأخذ في التغير الفعلي إلا بعد انفجار أزمة وحرب الكويت. في أول أغسطس/آب 1990، وعلى خلفية من تدهور العلاقات الكويتية – العراقية، احتلت القوات العراقية الكويت. بعد أيام قليلة، أقنع الأميركيون الملك فهد أن خطوة الرئيس العراقي صدام حسين التالية ستكون غزو السعودية. ومنذ السابع من أغسطس/آب تحولت السعودية إلى ساحة حشد لمئات الألوف من الجنود الأميركيين والقوات الحليفة للولايات المتحدة. وحتى بعد إخراج العراقيين من الكويت، ظل عشرات الألوف من القوات الأميركية في قواعد عسكرية خاصة على الأرض السعودية. اعتبر بن لادن، مثل العديد من الإسلاميين السعوديين، أن الوجود الأميركي العسكري هو انتهاك لبلاد الحرمين وتعاليم الإسلام. وأخذ بن لادن في الإعراب عن موقفه ومعارضته الوجود الأميركي في المنتديات والمحافل العامة. ولما كان الحكم السعودي يواجه معارضة إسلامية متسعة، فقد فرض حظراً على تحركات بن لادن وأحاديثه العامة.

في أبريل/نيسان 1991، حصل بن لادن على إذن للسفر إلى بيشاور لتصفية أعماله هناك. ولكنه كان قد حسم أمره على اختيار حياة المنفى، ومعارضة سياسات المملكة من الخارج. في بيشاور شهد عن قرب الصراع الدموي على الحكم بين قوى المجاهدين، وفقد الرغبة في الاستقرار في الساحة الأفغانية. ولما كان النظام الانقلابي الحاكم في السودان منذ عامين قد أعلن توجهه الإسلامي، شد بن لادن رحاله إلى الخرطوم. وفي الخرطوم، لم يخب ظنه، فقد رحب به السودانيون أيما ترحيب. وسرعان ما توطدت العلاقة بينه وبين د. حسن الترابي، المفكر الإسلامي الكبير والشخصية الرئيسة خلف النظام الحاكم.

عقد بن لادن العزم على الاستقرار في الخرطوم، وربط مصيره بمصير النظام الإسلامي السوداني.([70]) أحضر عائلته، واتخذ لنفسه منزلاً متواضعاً في مزرعة في ضواحي العاصمة الخرطوم. وخلال فترة قصيرة التفت حوله مجموعات من الإسلاميين العرب الذين وجدوا لهم ملاذاً في السودان أو توجهوا إليه بهدف الانضمام إلى بن لادن. بعض هؤلاء كان من العناصر السعودية

المؤيدة له، وبعضهم من رفاق الجهاد في أفغانستان، وآخرون من أعضاء الجماعة الإسلامية وجماعة الجهاد في مصر. وقد وضع بن لادن كل ما توفر له من مال آنذاك في مشاريع تجارية وإنتاجية في السودان، الذي كان في أمس الحاجة للاستثمارات الاقتصادية. أسس شركة للتجارة، وأخرى للإنشاءات؛ شركة للإصلاح الزراعي، وأخرى للمنتجات الزراعية؛ كما أصبح شريك الدولة الرئيس في مشروع شق طريق سريع بين الخرطوم وميناء بورتسودان. وبالرغم من أنه لم يتوقف عن معارضة الوجود الأميركي في السعودية، فليس ثمة من مؤشر على أنه تبنى حتى ذلك الوقت استراتيجية عمل محددة.

ساعدت عناصر من الملتفين حول بن لادن في تدريب قوى قبلية صومالية. وفي ديسمبر/ كانون أول 1992، شارك أنصاره في القتال الدموي الذي دار بين القوات الأميركية والصوماليين المعارضين الوجود الأميركي في بلادهم. وهو ما أدى إلى رحيل الأميركيين من الصومال. وربما مد بن لادن يد عون متواضعة للمقاتلين الإسلاميين العرب الذين توجهوا إلى البوسنة للوقوف مع المسلمين البوسنيين ضد القوات الصربية. ولكن تلك كلها كانت تحركات عفوية ومحدودة. كان النشاط الأبرز لابن لادن في هذه المرحلة يتمثل في تشكيل "لجنة النصيحة والإصلاح" للتعبير عن معارضته السياسية الحكم السعودي. اتخذت اللجنة مكتباً لها في لندن، وأعلن السعودي خالد الفواز مديراً للمكتب وناطقاً باسم اللجنة. في 13 نوفمبر/تشرين الثاني 1995 فجرت بناية للحرس الوطني السعودي في الرياض، حيث قتل 14 شخصاً. وفي 25 يونيو/حزيران 1996 تعرض مجمع سكني للقوات الأميركية في الخبر للتفجير. ولكن لا السلطات السعودية ولا الأميركية وجهت أصابع الاتهام في الحادثتين لابن لادن أو أنصاره.

بيد أن تطوراً هاماً وقع في علاقات بن لادن الإسلامية خلال سنوات إقامته في السودان. يتعلق هذا التطور بتعرفه إلى الطبيب الإسلامي المصري أيمن الظواهري. ولد الظواهري لواحدة من الأسر المصرية العريقة. فجده لوالده، الشيخ الأحمدي الظواهري، كان شيخاً للأزهر في النصف الأول من القرن العشرين؛ وجده لأمه هو عبد الوهاب عزام، أحد أبرز رجال الفكر والأدب المصريين وشقيق عبد الرحمن عزام، الأمين الأول لجامعة الدول العربية. انتمى الظواهري لجماعة الجهاد المصرية وهو طالب في كلية طب جامعة القاهرة. وقد تعرض للسجن في أعقاب اغتيال الرئيس السادات. وما أن أفرج عنه حتى غادر البلاد وتوجه للمساهمة في الخدمة الطبية للاجئين والمجاهدين الأفغان في بيشاور. ولكن علاقته الوثيقة بابن لادن لم تبدأ إلا عند لقائهما غير المخطط في السودان في مطلع التسعينات.

كانت جماعتا الجهاد والجماعة الإسلامية آنذاك تقودان حملة عنف متصاعد ضد الحكم في مصر. وباعتقال أغلب قيادات الجهاد أو قتلها على يد رجال الأمن، أصبح الظواهري أحد أهم عناصر الجماعة خارج البلاد. وبالرغم من أن الظواهري لم يعلن حقيقة موقفه، فالواضح أنه أخذ يفقد الثقة في قدرة وسائل العنف على إحداث التغيير السياسي في مصر، أو أي بلد إسلامي آخر. باعتباره عضواً في جماعة الجهاد، كان المفترض أن يدافع الظواهري عن أفكار محمد عبد السلام فرج، صاحب كتاب "الفريضة الغائبة". وهي الأفكار التي تتلخص في عدم جدوى مواجهة القوى الخارجية، بما في ذلك دولة إسرائيل، والعمل على تغيير الأنظمة الحاكمة ولو بالعنف المسلح. ولكن الظواهري كان يتجه إلى قلب منطق عبد السلام فرج رأساً على عقب. ففي نظر الظواهري تنبع قوة الأنظمة من قوة الدعم الأميركي والغربي لها؛ وهو ما يستدعي هزيمة الولايات المتحدة وإخراجها من المنطقة العربية والإسلامية قبل أن يحاول الإسلاميون إقامة نظام حكم إسلامي.

شهدت لقاءات الظواهري وبن لادن نقاشات متصلة حول هذه الرؤية الجديدة. ولكن الجدل لم يحسم ربما إلا بعد طرد بن لادن من السودان. ففي مايو/آيار 1996، أجبر النظام الإسلامي السوداني ضيفه على مغادرة البلاد، بعد تصاعد الضغوط السعودية والأميركية على الخرطوم. بل إن السودانيين عرضوا على الحكومة السعودية تسليمها بن لادن؛ ولكن لا الرياض ولا واشنطن كانت ترغب في القبض عليه. كل ما أراده السعوديون هو إبعاده عن المنطقة العربية، وعن إمكانية التحريض ضد الحكم في المملكة. أما الأميركيون فلم يروا فيه خصماً لدوداً بعد. وقد رسب الترحيل من الخرطوم مرارة عميقة لدى بن لادن. إذ اضطر إلى مغادرة السودان على متن طائرة صغيرة، يقودها طيار روسي، يساعده أحد أعوان بن لادن على تحديد مسار الطائرة بواسطة خارطة جغرافية عادية. كما استولى الحكام الإسلاميون السودانيون، الذين وضع بن لادن كل ثقته فيهم، على مجمل استثماراته في السودان. في النهاية، على أية حال، هبطت طائرة بن لادن وصحبه في مدينة جلال أباد الأفغانية، التي كانت تحت سيطرة الشيخ يونس خالص، أحد القادة المخضرمين للجهاد الأفغاني. رحب الأفغان بضيفهم المطارد، الذي عرفوه في سنوات الجهاد السابقة، وأفسحوا له ملجأ في منطقتهم. في ذلك الوقت، كانت مجموعات طالبان تنطلق من قندهار في محاولة السيطرة على البلاد وتأسيس الاستقرار بقوة السلاح.

في جبال جلال أباد، التفت حول بن لادن جموع الشبان العرب ممن تبقى في أفغانستان بعد الانسحاب السوفيتي. كما أخذ آخرون بالالتحاق به، بمن في ذلك أيمن الظواهري وعدد من أعضاء جماعتي الجهاد والجماعة الإسلامية المصريتين. خلال 1996، نجحت طالبان في الاستيلاء على كابل ومعظم أفغانستان. وقد قدرت قيادة طالبان لابن لادن ابتعاده عن الصراع الأهلي بين القوى الأفغانية. ولأن طالبان وجدت في المجموعة العربية خبرات كانت في أمس الحاجة إليها لإدارة شؤون الدولة فقد وثقت الصلة بابن لادن ورحبت بوجوده. في نوفمبر/تشرين ثاني، كان الصحافي العربي عبد الباري عطوان أول إعلامي يلتقي بابن لادن في معقله بجبال أفغانستان الشرقية قرب جلال أباد. وقد وجده يعيش حياة بالغة التقشف، محاطاً بعدد من الأتباع والأعوان المخلصين. بدت لغة بن لادن في تلك المقابلة أكثر مرارة، وبدت معارضته الحكم السعودي والوجود الأميركي في السعودية أكثر حدة. وليس هناك من شك في أن بن لادن كان يشعر أن ظهره بات إلى الجدار، وأصبح بالتالي أكثر ميلاً لتبني استراتيجية الحرب الشاملة.

جاء التطور الرئيس في موقف بن لادن في فبراير/شباط 1998 عندما أصدر بياناً يعلن تأسيس "الجبهة الإسلامية العالمية للجهاد ضد اليهود والصليبيين". وقد وقع على إعلان الجبهة، إضافة لابن لادن، كل من أيمن الظواهري، رفاعي طه، أحد القادة الهاربين للجماعة الإسلامية المصرية، وعدد من التنظيمات الجهادية الباكستانية والكشميرية والبنغلاديشية الصغيرة. أشار الإعلان إلى القضايا الإسلامية في فلسطين وكشمير والعراق، وإلى الوجود الأميركي في السعودية. وتضمن دعوة إلى قتل الأميركيين وحلفائهم، المدنيين والعسكريين، في أية دولة يكونون فيها "باعتباره فرض عين على كل مسلم ... حتى يتحرر المسجد الأقصى وتغادر جيوشهم أرض المسلمين". ليس من الواضح كيف قرأ المسؤولون الأميركيون والسعوديون الإعلان عن الجبهة الإسلامية العالمية، ولكن الأحداث التالية أثبتت أن بن لادن والظواهري كانا يعنيان ما يقولان.

بعد أشهر قليلة، وفي 7 أغسطس/آب، تعرضت السفارتان الأميركيتيان في العاصمة الكينية نيروبي والتنزانية دار السلام لتفجيرين انتحاريين. حصدت العملية الأولى 213 قتيلاً و450 جريحاً، وقتل في الثانية 11 شخصاً. لم تميز الهجمات بين أميركيين وغير أميركيين، بين مسلمين

وغير مسلمين، أو بين عسكريين وغير عسكريين. وقدمت دليلاً واضحاً على المدى الذي سيذهب إليه بن لادن والظواهري في حربهما ضد الولايات المتحدة. بعد أسبوعين على تفجير السفارتين، أصدر الرئيس كلينتون أوامره بقصف معسكرات تدريب كانت تستخدمها المجموعات المرتبطة بابن لادن قرب مدينة خوست، وموقع سوداني ذكر الأميركيون أن لابن لادن علاقة به. لم يصب قصف خوست مقتلاً، وثبت فيما بعد أن الموقع السوداني لم يكن أكثر من مصنع للأدوية لا تربطه بابن لادن أدنى صلة. في ديسمبر/كانون الأول 1999، أوقف الجزائري محمد رسام على الحدود الكندية – الأميركية وفي سيارته كمية من المتفجرات. وقد اعترف فيما بعد أن هدفه كان مهاجمة أهداف في مدينة لوس أنجلوس. وفي 12 أكتوبر/تشرين أول 2000، هوجمت المدمرة الأميركية "كول" بقارب متفجر في ميناء عدن، مما أدى إلى مقتل 17 بحاراً من طاقمها. ثم جاءت الهجمات على نيويورك وواشنطن في 11 سبتمبر/أيلول 2001، لتصنع انقلاباً هائلاً في السياسة الأميركية، وتجعل بن لادن رمزاً للإرهاب العالمي ولتحدي الإرادة الأميركية.

منذ خروجه من السعودية وحتى هجمات سبتمبر 2001 لم يستخدم بن لادن أو الملتفون حوله اسم القاعدة. طوال الأيام الثلاثة التي قضاها عطوان في معقل بن لادن الجبلي في نهاية 1996 لم يسمع ولو مرة واحدة اسم القاعدة. وقد صدر الإعلان عن تفجيرات نيروبي ودار السلام باسم "الجيش الإسلامي لتحرير الأماكن المقدسة". ولكن الدوائر الأميركية الأمنية كانت تبحث خلف الهجمات عن هدف منطقي، ينسجم وتصورها لتنظيمات العنف التقليدية. وقد وجدت في القاعدة، التي لم تكن أكثر من سجل قديم للمتطوعين العرب، هدفها. وشيئاً فشيئاً، صورت القاعدة باعتبارها تنظيماً عالمياً ذي خلايا من جنسيات شتى، نشطة ونائمة، تمتد من الساحل الأميركي الغربي إلى أندونسيا.

ولم يكن الظواهري هو الملهم الوحيد لاستراتيجية العنف الشامل. بل ساهم في تبلورها التضخيم الأميركي – السعودي من أثر بن لادن على الوضع السياسي في المملكة، والمطاردة التي تعرض لها من السعودية إلى السودان ومن السودان إلى أفغانستان. ولم يكن لدى بن لادن لا المخطط ولا الخبرة لتأسيس تنظيم إرهابي عالمي. منذ استقر في السودان، أقام علاقات عشوائية بقوى إسلامية صغيرة هنا وهناك. وفي أفغانستان، لم يكن حوله إلا عدد متواضع من متطوعين عرب قدامى وإسلاميين ملاحقين في بلدانهم. وقد أخذ هؤلاء في توثيق الصلات بالمجموعات الراديكالية في البلدان الإسلامية التي استطاعوا الوصول إليها. كما أخذوا في دعوة وتشجيع شبان إسلاميين غاضبين في التوجه إلى أفغانستان والانضمام إليهم. ولم يخدم بن لادن في جهوده تلك أكثر من استهدافه المتكرر في خطابات الرئيس الأميركي كلينتون، والترويج الأميركي لنموذج القاعدة المتخيل. منذ نهاية التسعينات، أصبح بن لادن في نظر الدوائر الإسلامية الراديكالية، صغيرة الحجم في أغلب الأحوال، زعيماً عالمياً. وأصبح التحالف معه، أو الانضواء تحت قيادته، أمراً متوقعاً من مجموعات هامشية في بلدانها. وبترويج الأميركيين لاسم القاعدة، وجد بن لادن أن من المناسب والمفيد، تبنيه سياسياً وإعلامياً، بذلك أصبحت القاعدة حقيقة واقعة.

ومن الخطأ وضع بن لادن في إطار فكري محكم ومحدد، مثل ربطه بفكر قطب أو بدوافع إسلامية سلفية. فلا فكر سيد قطب ولا الفكر السلفي يقدم نموذجاً تفسيرياً لنهج بن لادن. وبينما عرف الظواهري بتوجهاته السلفية، ونشأ بن لادن في بيئة سعودية سلفية، فالسلفية لم تكن يوماً أيديولوجيا أحادية قاطعة. وقد ولد من رحم المدرسة السلفية علماء موالون للأنظمة الحاكمة، كما هي الحال في المؤسسة العلمائية السعودية، وعلماء إصلاحيون متنورون؛ كما ولدت منها جماعات

تتبنى العنف. الحقيقة، أن بن لادن سار إلى طريق الإرهاب الدولي بتردد، وفي سياق سياسي مشحون. وقد أظهرت أحاديثه وخطاباته قدراً كبيراً من الذرائعية السياسية والابتعاد عن المحددات الفكرية الإسلامية.([71]) ولئن كانت لديه توجهات سلفية، فقد كان تحالفه مع طالبان تحالفاً سياسياً بحتاً، إذ لا يمكن وصف طالبان، التي نشأ قادتها في مدارس مذهبية حنفية، بالسلفية.

وتسم عشوائية التنظيم وبراغماتية الفكر معظم علاقات القاعدة والعمليات المنسوبة إليها. فعناصر المجموعة التي قامت بالهجمات على نيويورك وواشنطن جاءت من خلفيات مختلفة. وبانهيار نظام طالبان بعد الهجوم الأميركي على أفغانستان، قبض الأميركيون وحلفاؤهم الأفغان والباكستانيون على عدد كبير من عناصر القاعدة وقياداتها. وقد تبين أن أعضاء القاعدة هم خليط من الإسلاميين الغاضبين، ومن الشباب الإسلامي المغامر. في 2002، فجر فندق مملوك لإسرائيليين في كينيا، كما فجرت عدة نواد ليلية يرتادها عادة سواح أستراليون في جزيرة بالي الأندونيسية. في مايو/أيار 2003 فجرت عدة مواقع سياحية في مدينة الدار البيضاء المغربية. وفي مارس/آذار 2004، وقعت عدة انفجارات في قطارات العاصمة الإسبانية مدريد. أوقعت كل هذه الهجمات مئات الضحايا من المدنيين؛ وتكاد تكون كلها من فعل مجموعات محلية، لم تكن تربطها بالضرورة علاقات وثيقة بابن لادن وقيادة القاعدة. ومن المشكوك فيه أن تكون هذه العمليات قد نفذت بأوامر مباشرة من بن لادن ومساعديه. وهو ما يؤكد الطبيعة العشوائية للمجموعات المشاركة في العنف الدولي، وأن ما يسمى بالقاعدة ليس سوى ظاهرة لا يوحدها جسم قيادي واحد او مرجعية فكرية واحدة. وهذا ربما ما يجعلها مصدر خطر كبير.

كما اتصفت كل العمليات المنسوبة إلى شبكة القاعدة بعد 11 سبتمبر بالانتهازية. فهي عمليات موجهة ضد أهداف سهلة، صممت لإحداث خسائر كبيرة في المدنيين وخلق مناخ من عدم الأمن. وقلما اكترث مخططو هذه العمليات ومنفذوها بصورة الإسلام في العالم، بمصير المسلمين، أو بوضع الأقليات المسلمة في الدول غير الإسلامية. المكان الوحيد الذي يبدو أن القاعدة، أو المرتبطين بها، حققوا نجاحاً ملحوظاً فيه، هو العراق. أسس القوة المرتبطة بالقاعدة في العراق، والمعروفة باسم "قاعدة الجهاد في بلاد الرافدين"، شاب أردني هو أحمد فضيل الخلايلة، المعروف بأبي مصعب الزرقاوي. وتقدم حالة الزرقاوي دليلاً آخر على الطبيعة العشوائية لظاهرة القاعدة، وعلى دور السياسة الأميركية في تعزيز نفوذها.

ولد الزرقاوي سنة 1966 لأسرة فقيرة من قبيلة بني حسن القوية بمدينة الزرقاء الأردنية. لم يستطع الزرقاوي إكمال دراسته الثانوية، وعرف في مطلع شبابه بالشقاوة والفتوة. في مطلع التسعينات، تعرف إلى عصام البرقاوي، الذي عاد إلى الزرقاء من الكويت بعد الاجتياح العراقي. يعتبر البرقاوي، المعروف أيضاً بلقب أبي محمد المقدسي، أحد الدعاة الجدد لما يسمى بالسلفية الجهادية. يصدر السلفيون الجهاديون أحكاماً قاطعة على مظاهر الحياة الإسلامية التي تتعارض ونصوص القرآن أو الأحاديث النبوية، ويكفرون الأنظمة الحاكمة بغير الشريعة الإسلامية، مستعيرين مفهوم الحاكمية الإلهية. كما إن المقدسي اعتبر الحكم السعودي حكماً غير إسلامي، وقد أوضح موقفه هذا في كتاب بعنوان "الكواشف الجلية في كفر الدولة السعودية". ويميز السلفيون الجهاديون أنفسهم عن الساحة السلفية الإسلامية الواسعة بإيمانهم بجدوى استخدام العنف. ولكن المقدسي يبدو أكثر اعتدالاً من الكثير من دعاة السلفية الجهادية، على الأقل بعد سجنه الطويل في الأردن. فالمقدسي يرفض تكفير عموم المسلمين، كما يرفض تكفير المسلمين الشيعة أو الاعتداء

عليهم ابتداء. وبينما يؤيد استخدام السلاح ضد المحتلين الأجانب لبلاد الإسلام، فإن موقفه من استخدام العنف من أجل إطاحة حكومات الدول الإسلامية ليس واضحاً تماماً.

بتعرفه إلى المقدسي، أصبح الزرقاوي شاباً متديناً يدافع عن أفكار السلفية الجهادية. وقد عملا معاً، إضافة إلى آخرين، على تأسيس تنظيم إسلامي سري في الأردن. في مارس/آذار 1994، اعتقلت السلطات الأردنية أعضاء التنظيم وقدمتهم للمحاكمة، بمن فيهم المقدسي والزرقاوي. تعرض الزرقاوي ورفاقه للتعذيب على أيدي رجال الأمن الأردنيين، ووضع لفترات في زنزانة انفرادية. ويقر جميع من عرفوه في سنوات السجن، بأنه أظهر صفات قيادية مميزة. أفرج عن الجميع بعفو ملكي بعد وفاة الملك حسين في 1999. وأصبحت المجموعة تعرف بعد الإفراج باسم "التوحيد والجهاد"، وهو عنوان موقع الإنترنت الخاص بالمقدسي. ولكن المجموعة لم تبق على تماسكها، وقد اختار عدد منها، على رأسهم الزرقاوي، مغادرة الأردن إلى أفغانستان.عندما وصل الزرقاوي إلى أفغانستان كان نظام طالبان أصبح آمناً، كما كان بن لادن قد أعاد تنظيم المجاهدين العرب السابقين وأولئك الذين التحقوا به من البلاد العربية. استقبل الزرقاوي باهتمام وحفاوة، في وقت كان بن لادن والظواهري يبحثان عن طريق لهما إلى الجوار الفلسطيني. ولكن الزرقاوي اعتقد أنه لا يتفق تماماً في رؤيته للإسلام مع المجموعة الملتفة حول بن لادن، فاختار تأسيس معسكر منفصل لمن معه ولمن شاء أن يلتحق به. وكطريقتها، لم تقطع مجموعة بن لادن خيوطها معه، بل إنها قامت بمساعدته على إقامة معسكره الخاص في منطقة هيرات القريبة من الحدود الإيرانية، وقدمت له الإمدادات الكافية. أصبح المعسكر مقصداً للعناصر الإسلامية الجهادية من بلاد الشام والعراق وتركيا؛ بل والتحقت به عائلات بأكملها أحياناً. عرب بعيدون عن بلدانهم وأهلهم يبنون مجتمع رباط جهادي جديداً، تشابكت عناصره بعلاقات النسب والمصاهرة.

خلال العامين التاليين، تلقى الزرقاوي ورفاقه تدريباً عسكرياً متنوعاً على القتال وأعمال التخريب. نمت معارفه، وكرس وقتاً طويلاً لدراسة الإسلام والتاريخ والسياسة. يشير الزرقاوي إلى أن قبيلته من بني حسن كانت إحدى القبائل التي أسكنها صلاح الدين في القرن الثاني عشر الميلادي جنوب مدينة القدس لحمايتها من اعتداءات الصليبيين. واكتشف في قراءته شخصية نور الدين زنكي، القائد الذي بدأ الرد الإسلامي على الوجود الصليبي في بلاد الشام. وظن، ربما، أن بإمكانه أن يعيد سيرة نور الدين من جديد. ولكنه على أية حال لم يصبح جزءاً من القاعدة.

انهار نظام طالبان في نهاية 2001، وتسبب الانهيار في تشتت معسكر هيرات، حيث التحق الزرقاوي بمعسكرات "جماعة أنصار الإسلام" الكردية في شمال العراق. وهناك، التقى برفاق أردنيين سابقين مثل رائد عربيات ونضال خريسات؛ ولكنه لم يرتح كثيراً للوضع الذي وجد نفسه فيه. وقرر بالتالي التوجه إلى منطقة الوسط العربية السنية، باحثاً عن زملائه العراقيين ممن تعرف إليهم في أفغانستان. كانت التهديدات الأميركية للعراق في تصاعد، واعتقد الزرقاوي أن العراق في طريقه إلى التحول إلى ساحة حرب أخرى ضد الأميركيين، ساحة في قلب المنطقة العربية. وسرعان ما التقى الزرقاوي بعمر حديد، رفيق أفغانستان السابق وابن إحدى الأسر العربية السنية المعروفة. وخلال فترة قصيرة، التحق بهم أبو أنس الشامي، أحد أبرز العناصر التي رافقته في أفغانستان. عندما احتلت القوات الأميركية العراق في ربيع 2003، كانت المجموعة قد نجحت في تكوين خلاياها الأولى. وقد انضم إليها عدد من الشبان العرب الذين تدفقوا على العراق قبل الغزو بقليل للقتال ضد القوات الغازية.

أثار غزو العراق واحتلاله غضباً عارماً في المنطقة العربية، ودفع بالتأزم بين الشعوب الإسلامية والدول الغربية إلى حال من القطيعة النفسية. طرحت السياسة الغربية عشية غزو العراق وبعده، لاسيما في لندن وواشنطن، طرحاً إمبريالياً صريحاً، افتقد المسوغات أو حتى ما يشبه المسوغات. وقد أعاد غزو العراق إلى الذاكرة العربية والإسلامية حقبة السيطرة الاستعمارية. خلف تصريحات بوش وبلير، لم ير العرب والمسلمون من مسوغ لغزو العراق إلا الطوابير الهائلة من الدبابات الأميركية والبريطانية تشق الصحراء العربية غرب الفرات، والصواريخ بعيدة المدى تقصف بغداد، والجنود الأميركيين والبريطانيين الشبان الغرباء، القادمين من بلاد بعيدة، يطلقون رصاص رشاشاتهم الثقيلة من على جسور دجلة. كانت القوة المجردة، بصلفها وغرورها، المسوغ الوحيد لغزو العراق. ولم يكن غريباً بالتالي أن يتحول العراق المحتل إلى ساحة جذب للشبان المسلمين من أنحاء المنطقة العربية كافة، من الكويت إلى المغرب.

انطلقت المقاومة في العراق ضد القوات الأميركية بعد أسابيع قليلة من الاحتلال. كانت المجموعات المقاومة الأولى من خلايا معدة مسبقاً من أعضاء حزب البعث، أو عناصر الأجهزة والقوات العراقية الخاصة. وسرعان ما التحقت بها "جماعة التوحيد والجهاد" بقيادة الزرقاوي، وعدة قوى إسلامية عراقية الجذور. لم تؤكد جماعة التوحيد والجهاد وجودها على الساحة العراقية إلا في العام الثاني للاحتلال. وقد وجهت أصابع الاتهام إلى الزرقاوي ومجموعته في اغتيال محمد باقر الحكيم، رئيس المجلس الأعلى للثورة الإسلامية، بعد أشهر قليلة من الاحتلال، وفي مجزرتي بغداد وكربلاء في مارس/آذار 2004. ولكن غموض بيانات الزرقاوي من جهة، وغموض الوضع العراقي تحت الاحتلال، يجعل من الصعوبة توكيد هذه الاتهامات. لم يخف الزرقاوي استهدافه قوى الأمن والجيش العراقي الجديد وعناصر القوى السياسية الشيعية، إضافة إلى الأهداف الأميركية. على أن عراق ما بعد الغزو والاحتلال كان عراقاً منقسماً على ذاته، لعبت فيه ميليشيات القوى السياسية الطائفية، مثل الزرقاوي، دوراً كبيراً في تأجيج العنف الطائفي. وفي يناير/كانون ثاني 2006، حمل الزرقاوي مسؤولية انفجار دموي بمتطوعي الشرطة في مدينة الرمادي السنية، أودى بحياة العشرات. والواضح أن هدف الزرقاوي هو تقويض محاولات بناء الدولة العراقية الجديدة، التي اعتبرها، مثل كثيرين في العراق، دولة غير شرعية وصنيعة للاحتلال.

في أكتوبر/تشرين أول 2004، أعلن الزرقاوي عن التحاق جماعة التوحيد والجهاد رسمياً بشبكة القاعدة، وعن ولائه لأسامة بن لادن. كما أعلن تغيير اسم الجماعة إلى "قاعدة الجهاد في بلاد الرافدين". ويعتقد أن هذا التطور جاء بعد إبلاغ الزرقاوي بأنه ما لم يعلن ولاءه للقاعدة فإن بن لادن سيؤسس جماعة منفصلة في العراق. ولأن أحد عناصر قوة الزرقاوي هو الانطباع السائد بأنه يعمل باسم القاعدة، فقد بادر إلى حل الإشكال القائم بينه وبين بن لادن. المدهش، أن الحرب الأميركية العالمية ضد القاعدة، والتركيز الأميركي الكبير في العراق على ملاحقة الزرقاوي ومجموعته، لم تؤثر تأثيراً ملموساً في قوة قاعدة الجهاد في العراق. لا تدمير الفلوجة في 2004 ومقتل عمر حديد في معركة المدينة، ولا الحملات الأميركية المتوالية في محافظة الأنبار، أضعفت من فعالية مجموعة الزرقاوي. خلال العام الثالث للاحتلال، أصبحت قاعدة الجهاد في بلاد الرافدين إحدى أهم القوى المسلحة المناهضة للاحتلال والنظام العراقي الجديد. وقد عززت قاعدة الجهاد جذورها العراقية، وانتشرت في أنحاء وسط العراق وشماله. وبرزت دلائل على أن عناصر عراقية، بمن في ذلك ضباط عراقيون سابقون، باتت تتولى قيادة أغلب تنظيمات قاعدة الجهاد في العراق. ارتكزت قاعدة الجهاد على غضب عربي وعراقي متزايد تجاه احتلال العراق؛ ولكن قاعدة الجهاد لم

تمثل إلا تنظيماً واحداً بين عدة تنظيمات عراقية مقاومة، لا تتفق كلها وأساليب الزرقاوي. كما أن التقارير حول وجود أعداد كبيرة من المتطوعين العرب في صفوف قاعدة الجهاد بدت مبالغاً فيها إلى حدد كبير. فبين عشرات الآلاف من المعتقلين بتهمة مقاومة الاحتلال في العراق، لا يشكل غير العراقيين إلا نسبة ضئيلة.

على أن وجود عرب غير عراقيين في صفوف قاعدة الجهاد لم يشكل مصدر قلق للزرقاوي. فقد فشلت الحدود الفاصلة بين الدول العربية طوال القرن الماضي في إضعاف تقاليد التضامن العربي والإسلامي بين الشعوب. وتحولت مناسبات العزاء في الشبان السعوديين والسوريين والأردنيين الذين قتلوا في العراق إلى مناسبات احتفال شعبي في بلدانهم الأصلية. وسط هذا الصراع الدموي المتواصل، أصبحت "قاعدة الجهاد في بلاد الرافدين" قصة النجاح الكبرى للقاعدة بعد تدمير حاضنتها الآمنة في أفغانستان طالبان. وفي نهاية 2005، أعلن الزرقاوي مسؤولية القاعدة عن قصف أهداف إسرائيلية عبر الحدود اللبنانية، وهو ما أكد سعي القاعدة الحثيث إلى توسيع نشاطاتها خارج العراق، والدخول إلى ساحة الصراع ضد الدولة العبرية. ولكن الزرقاوي واجه غضباً متزايداً في أوساط عشائر الأنبار بسبب الهجمات التي نسبت إليه ضد أبناء المنطقة وشخصياتها العشائرية. في يونيو/حزيران 2006، قتل الزرقاوي على يد الأميركيين في قصف لمقر له قرب مدينة بعقوبة. وبعد مقتله تفاقم التدهور في العلاقات بين القاعدة في بلاد الرافدين والعديد من العشائر، كما بينها وبين قوى المقاومة العراقية الأخرى. وسرعان ما أدى عنف القاعدة العشوائي وعنف الميليشيات الشيعية الطائفية إلى أن تتشكل في المناطق السنية مجموعات مسلحة، تحالفت مع القوات الأميركية، لهزيمة القاعدة والميليشيات، عرفت باسم "قوات الصحوة". وقد استطاعت الصحوات خلال 2008 فرض تراجعات ملموسة على القاعدة في أغلب مناطق وجودها السابقة.

في يوليو/تموز 2005، تعرضت وسائل المواصلات في مدينة لندن إلى عدد من التفجيرات التي أودت بعشرات الضحايا. وبالرغم من غموض البيانات الصادرة حول مسؤولية شبكة القاعدة عن التفجيرات، فإن الدوائر البريطانية تكاد تجزم بأن عناصر تابعة للقاعدة هي المسؤولة. وهناك اعتقاد واسع في الدوائر الأمنية أن القاعدة باتت تعتمد في نشاطاتها على جيل جديد من العناصر. عناصر هذا الجيل لا علاقة لها بأفغانستان، لا تبدو عليها مظاهر التدين، ولا تتردد على الدوائر الإسلامية المعروفة. ألحقت هجمات لندن ضرراً كبيراً بالاقتصاد البريطاني، كما طرحت شكوكاً قوية في استراتيجية مكافحة الإرهاب التي وضعتها إدارة الرئيس بوش وتلقت تأييداً ضمنياً من رئيس الوزراء البريطاني توني بلير. ولكن الضرر طال أيضاً الجالية الإسلامية الكبيرة في بريطانيا والتي تعود جذورها إلى أكثر من نصف قرن. كما أوضحت هجمات لندن أن كل ما تحتاجه القاعدة هو كسب ولاء عدد قليل جداً من الشبان في مكان ما لتوقع دماراً بشعاً في حياة الناس، ودماراً أكبر في علاقة المسلمين بالعالم من حولهم.

أراد بن لادن والظواهري شن حرب عالمية على الولايات المتحدة وحلفائها، متهمينها بالاعتداء على بلاد المسلمين وإهدار حقوقهم. وكان على الولايات المتحدة، أهم القوى العالمية على الإطلاق، الرد على التحدي. ولكن الرد الأميركي لم يكن حكيماً ولا متناسباً مع حجم التهديد. بدلاً من التعامل مع القاعدة كمشكلة أمنية، بدا الرد الأميركي وكأنه مشروع حرب على الإسلام وبلاده وشعوبه ومواريثه. وليس هناك من شك في أن التحالف الأميركي – الإسرائيلي يزيد الوضع تفاقماً. لا بالمقاييس العسكرية ولا السياسية يمكن للقاعدة أن تكسب الحرب. وستستطيع الولايات المتحدة والدول الحليفة لها في النهاية محاصرة الخطر والقضاء على أغلب مصادره. ولكن ذلك لن يتم بدون

أثر فادح على العلاقات بين الشعوب والثقافات، وعلى النظام والسلام الدوليين. ثمة أزمة تزداد تعقيداً في العلاقة بين القوى الغربية والعالم الإسلامي. ولمواجهة العنف الذي ساهم في توليد هذه الأزمة ويتغذى عليها، لابد من وقوف الملايين من عموم المسلمين في العالم الإسلامي، والأقليات المسلمة في الدول الغربية، في مواجهته. لابد من إحاطة هذا العنف ودعاته بعزلة ملموسة عن الجسم الإسلامي. مثل هذا الموقف لا يمكن بناؤه في ظل السياسات الغربية الحالية. السياسات الغربية لن تؤدي إلا إلى اتساع المسافة الفاصلة بين الشعوب والثقافات. وكلما اتسعت المسافة حقق دعاة العنف والقطيعة نجاحاً جديداً. هذه مشكلة عالمية الأبعاد، تمس جوهر العلاقة بين العالم الإسلامي والقوى الغربية. وربما آن الأوان للتعامل معها على هذا الأساس.

الفصل الرابع عشر: صعود الإسلاميين الإصلاحيين

بالرغم من الاهتمام العالمي الكبير بتيارات العنف الإسلامية، فإن الأغلبية العظمى من الإسلاميين ترفض اللجوء إلى العنف وتمارس العمل السياسي كما تمارسه عموم الأحزاب المحافظة الحديثة. القطاع الأكبر من إسلاميي مطلع القرن الحادي والعشرين ينادي بالديمقراطية والتعددية السياسية والتداول السلمي على السلطة، يؤمن بأن الدولة في المنظار الإسلامي هي مؤسسة مدنية وليست دينية، ينادي بالمواطنة وحقوق الإنسان، ويدعو إلى تعزيز قوى المجتمع وتحديد سلطة الدولة. التيارات الإسلامية السياسية هي في أغلبها تيارات إصلاحية، تسعى إلى تعزيز موقع قيم الإسلام في الحياة السياسية بوسائل سلمية وتدريجية، وليس عن طريق الانقلاب والثورة. وتبدو القوى الإسلامية وكأنها قطعت شوطاً كبيراً في تشكيل رؤيتها وخطابها السياسيين، منذ برزت في عشرينات القرن الماضي. في عدد كبير من الدول الإسلامية، حيث يخيم الاستبداد والحكم الفردي والإدارة الرديئة، تبدو القوى الإسلامية وكأنها الأمل الوحيد في إصلاح الحياة السياسية وبناء حكم رشيد ودولة مسؤولة أمام شعبها. ولكن التطورات الرئيسة في فكر الإسلاميين السياسي لم تأت من لحظات تأمل ذاتي، بل من تجارب مريرة وسياق محلي وعالمي ضاغط ومتسارع.

في الأربعينات، حاول حسن البنا الانخراط في العملية الديمقراطية، ولكنه وجد معارضة من رئيس الوزراء مصطفى النحاس باشا. وكانت آخر مشاركة للإخوان المسلمين المصريين في انتخابات العهد الملكي مشاركة غير مباشرة، عندما صوتوا بكثافة لحزب الوفد وساهموا في نجاحه الانتخابي الكبير في 1950. ولعب الإخوان المسلمون السوريون دوراً بارزاً في الحياة البرلمانية خلال الخمسينات ومطلع الستينات. أما في باكستان، فقد تحولت الجماعة الإسلامية منذ الستينات إلى مكون من مكونات التعددية السياسية الباكستانية. وفي ماليزيا، وبالرغم من السيطرة المتصلة لحزب "أمنو" الوطني القومي، شبه العلماني، على السلطة، لم يتنكر الحزب الإسلامي "باس" مطلقاً لوسائل العمل السياسي السلمي والانخراط في الانتخابات البرلمانية. بيد أن تلك كانت خيارات تلقائية ولم تتم دائماً عن تأصيل واع ومحدد لما هي خيارات العمل السياسي وغاياته. هذا التأصيل سيتقدم خطوات واسعة في عقدي الثمانينات والتسعينات. وكان الدافع من خلفه سلسلة من المتغيرات في الساحتين الإسلامية والعالمية.

شكلت الثورة الإسلامية في إيران رافداً قوياً للقوى الإسلامية ولفكرة التغيير السياسي في إطار إسلامي، ولكنها من جهة أخرى مثلت تحدياً كبيراً للإسلاميين. شاب الثورة الإسلامية قدر ملموس من العنف والاضطراب، وهو ما فرض على الإسلاميين أسئلة ملحة حول تكرار التجربة الإيرانية في البلاد الإسلامية الأخرى. ثم جاء انهيار سور برلين ليؤشر إلى سلسلة من التحولات العالمية. انهارت الكتلة الشيوعية، وانهار معها التحدي الماركسي لليبرالية الغربية والإسلام على السواء. هبت رياح الديمقراطية على معظم الدول الشيوعية السابقة، وأصبحت الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان "أقانيم" لأيديولوجية عالمية جديدة، ومرجعية للقيم السياسية السائدة في العالم الجديد. وكان طبيعياً أن تتأثر التيارات الإسلامية بالمناخ العالمي، وان تجتهد لتقديم إجابات على الأسئلة التي يطرحها. وكان لانفجار العنف في مصر والجزائر في عقدي الثمانينات والتسعينات، ثم بروز القاعدة على المسرح العالمي، أثرهما الكبير أيضاً. فقد أصبح ضرورياً للتيارات الإسلامية الإصلاحية أن تؤكد معارضتها الفكرية والسياسية استخدام العنف باسم الإسلام. وقد ولدت هذه

المعارضة جدلاً بالغ الثراء في الساحة الإسلامية، ومراجعات هامة للموروث الإسلامي ولقراءات التاريخ الحديث للبلاد الإسلامية. وبينما حاولت دوائر متعددة استغلال الصعوبات والانقسامات التي شابت تجربة الحكم العسكري الإسلامي في السودان للتشكيك في كل التيار الإسلامي، فقد رأى إسلاميون كثر في التجربة السودانية فرصة لتوكيد توجههم الإصلاحي ورفضهم وسيلة الانقلاب العسكري.

من ناحية أخرى، شهد عقدا الثمانينات والتسعينات تعاظماً في مشاعر الغضب والامتعاض الشعبي في معظم الدول الإسلامية. بفشل برامج الانفتاح والرأسمالية الجديدة في تحقيق النهوض الاقتصادي، ازدادت الفوارق الاجتماعية بين من يملكون ومن لا يملكون. وبانهيار الكتلة الشيوعية أصبحت الدول الإسلامية أكثر استعداداً للاستجابة للضغوط الأميركية، وتآكلت حدود الاستقلال الوطني. وقد صبت مشاعر الغضب والمرارة لصالح القوى الإسلامية، التي اتسع نطاق الولاء الشعبي لها في شكل غير مسبوق. وبتصاعد الدعم الجماهيري تعمق إحساس الإسلاميين بالمسؤولية. كان أول شروط هذه المسؤولية أن يتقدم الإسلاميون برؤية واضحة، رؤية عريضة تستوعب أكبر القطاعات الجماهيرية، تبعث على الثقة والطمأنينة وتستجيب لطموحات الناس.

ساهم في تطور الاتجاه الإسلامي الإصلاحي وخطابه عدد كبير من العلماء والمفكرين والنشطين الإسلاميين، بعضهم لم يكن حتى واعياً بأهمية الدور الذي يقوم به. بين أكثر الإصلاحيين الجدد في الساحة الإسلامية المعاصرة تأثيراً، يبرز أمثال الشيخ يوسف القرضاوي، محمد سليم العوا، طارق البشري، فهمي هويدي، راشد الغنوشي، ومنير شفيق.([72])

ولد الشيخ يوسف القرضاوي في قرية صفط التراب قرب مدينة المحلة بدلتا مصر في 1926. وقد تخرج القرضاوي في جامعة الأزهر، مركز العلوم الإسلامية في مصر والمشرق، بدرجة العالمية في 1954. عرف القرضاوي في مطلع عمله عالماً مسلماً بقربه من الجناح الأزهري التجديدي، الذي قاد مشروع تحديث الجامع الأزهر في مطلع الستينات، وجعل منه جامعة ضخمة لتدريس شتى العلوم الإسلامية والحديثة. وطبقاً للقرضاوي نفسه، كان الشيخ محمود شلتوت، شيخ الأزهر في الستينات، ود. محمد البهي، رئيس القسم الثقافي بالأزهر في ذلك الوقت وأحد مفكري الأزهر الكبار، هما اللذين شجعاه على إعداد كتابه الأول "الحلال والحرام في الإسلام". نشر "الحلال والحرام" للمرة الأولى في 1959، وبعد أكثر من 13 طبعة لا يزال واحداً من أكثر كتب القرضاوي تأثيراً.

بيد أن القرضاوي لم يواصل عمله في مصر بعد تخرجه في الأزهر. ففي 1961 غادر إلى العاصمة القطرية الدوحة، بعد تكرار اعتقاله خلال الفترة الناصرية بسبب انتمائه إلى جماعة الإخوان المسلمين. ولكن القرضاوي عاد إلى مصر في مطلع السبعينات، حيث حصل على درجة الدكتوراه من الأزهر عن عمله الكبير حول فقه الزكاة. وفي 1973، أسس القرضاوي كلية الشريعة التابعة لجامعة قطر، التي ظل عميداً لها حتى 1990؛ ويرأس الآن مركز بحوث السنة والسيرة في الدوحة. ويعتبر القرضاوي أحد أهم وأبرز العلماء المسلمين السنة المعاصرين، وهو ما يتضح في تأثيره الواسع على جماهير المسلمين وفي عضويته في عدد كبير من المجامع الفقهية والعلمية الإسلامية.

أما د. محمد سليم العوا فهو محام دولي وكاتب. ولد العوا في الإسكندرية في 1942، وحصل على درجته الجامعية الأولى من كلية الحقوق بجامعة الإسكندرية في 1963. وفي 1972، منح العوا درجة الدكتوراه في القانون المقارن من مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية بجامعة لندن. في مصر، كان الشيخ الأزهري محمد مصطفى شلبي، الفقيه والأصولي المصري الكبير، أحد أبرز

مدرسي العوا؛ وفي لندن درس العوا مع المستشرقين الكبيرين ج. ن. أندرسون ون. ج. كولسون. تنقل العوا في وظائف تعليمية بين نيجيريا والسعودية ومصر، إلى أن استقر في مكتب خاص به للمحاماة بمدينة القاهرة. للعوا أكثر من عشرة كتب تتناول مسائل قانونية متخصصة والعديد من قضايا الفكر الإسلامي المعاصر. ويعتبر كتابه "في النظام السياسي الإسلامي" أوسعها تأثيراً حتى الآن.

المستشار طارق البشري، هو قاض سابق وكاتب ومؤرخ بالغ التأثير. ينتمي البشري إلى أسرة مصرية ذات تقاليد إسلامية عميقة، وقد تولى جده الشيخ سليم البشري مشيخة الأزهر مرتين في مطلع القرن العشرين. ولد البشري بمدينة القاهرة في 1933، وحصل على ليسانس الحقوق من جامعتها في 1953. وبعد سنة من تخرجه، عين البشري في مجلس الدولة، أعلى هيئة قانونية للفصل في القضايا المتعلقة بالدولة المصرية. تقاعد البشري من مجلس الدولة في 1998 بعد أن أصبح نائباً أول لرئيس المجلس ورئيس قسم الفتوى والتشريع فيه. نشر البشري العديد من الدراسات المتعلقة بتاريخ مصر السياسي والاجتماعي والقانوني الحديث، مما جعله من أبرز مؤرخي مصر المعاصرين، سواء في الأوساط الأكاديمية أو خارجها. اختير البشري عضواً بالمجلس الأكاديمي لكلية الحقوق بجامعة عين شمس، وعضواً بالمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية في الأزهر، وعضواً في لجنة التاريخ التابعة للمجلس الأعلى للثقافة.

يعتبر فهمي هويدي واحداً من أهم الكتاب والصحافيين العرب الإسلاميين. وقد ولد هويدي في القاهرة في 1937، وتخرج في كلية الحقوق التابعة لجامعتها في 1961. في حملة الاعتقالات الواسعة التي طالت الإخوان المسلمين في 1954، كان هويدي أصغر المعتقلين سناً. وربما لصغر سنه لم يستمر اعتقاله طويلاً. في 1958، التحق هويدي بمؤسسة الأهرام باحثاً شاباً، وفي مطلع السبعينات أسس وأشرف على تحرير صفحة الفكر الديني بالأهرام. اعتبرت الصفحة أحد الروافد الهامة للصحوة الإسلامية في مصر المعاصرة، ولكنها جرت الكثير من المتاعب على هويدي. في نهاية السبعينات والثمانينات، انتقل هويدي للعمل في مجلة العربي بالكويت ثم في مجلة آرابيا بلندن. ولكنه سرعان ما عاد إلى موقعه في الأهرام ليصبح أحد أكثر كتابها تأثيراً. بل إن مقالاته الأسبوعية تنشر في العديد من الصحف العربية خارج مصر. وقد أنتج هويدي حتى الآن عشرين كتاباً ومجموعة مقالات، تتعلق بجوانب مختلفة من الجدل الدائر في الساحة الإسلامية المعاصرة.

ولد منير شفيق بالقدس في 1936، وقد عرضه انتماؤه المبكر إلى الحزب الشيوعي الأردني لسنوات سجن طويلة. منذ نهاية الستينات، أصبح شفيق عضواً بحركة فتح، القوة الرئيسة في الساحة الفلسطينية الوطنية، وأحد المنظرين الرئيسيين للمقاومة الفلسطينية. في السبعينات، عارض شفيق تبني منظمة التحرير الفلسطينية نهج التسوية، حتى وهو يحتل موقع رئيس مركز التخطيط الفلسطيني التابع للمنظمة. أما قناعاته الفكرية، فقد تحولت من الماركسية إلى القومية العربية، إلى أن حسم التزامه الإسلامي في مطلع الثمانينات. نشر شفيق عشرات الكتب والدراسات، ومنذ "الإسلام في معركة الحضارة" تنتشر كتاباته الإسلامية انتشاراً واسعاً في أوساط الشبان العرب والنشطين الإسلاميين. ويعتبر شفيق أحد أبرز المدافعين عن فعالية القوى التقليدية في المجتمعات الإسلامية، وتقدم كتاباته أكثر الانتقادات حدة لدولة التجزئة العربية.

أسس راشد الغنوشي، ولا يزال يرأس، حركة النهضة التونسية، وهو في الوقت نفسه كاتب ومحاضر واسع التأثير. ولد الغنوشي بقرية الحامة من الجنوب التونسي في 1941. وبعد أن أنهى تعليمه الزيتوني بمدينة قابس، التحق بالجامعة السورية في دمشق حيث حصل على إجازة في

الفلسفة. وبالرغم من توجهاته الناصرية المبكرة إلا أن الغنوشي غادر دمشق وقد أصبح إسلامياً. قضى الغنوشي فترة من نهاية الستينات في جامعة السوربورن بباريس، ولكنه سرعان ما اضطر للعودة إلى تونس لأسباب عائلية. وفي تونس، عمل الغنوشي مدرساً للفلسفة وبدأ نشاطاً إسلامياً واسعاً بصحبة عدد من أصدقائه. أدى هذا النشاط في النهاية إلى تأسيس حركة الاتجاه الإسلامي في مطلع الثمانينات، التي أصبحت تعرف باسم حركة النهضة منذ نهاية الثمانينات. تعرض الغنوشي للسجن عدة مرات، ويعيش منذ 1991 في بريطانيا لاجئاً سياسياً. وقد نشر الغنوشي حتى الآن أكثر من عشرة كتب، يتناول أغلبها قضايا الإسلام والحرية والمواطنة. ويعتبر أحد أبرز المفكرين الإسلاميين المدافعين عن التعددية السياسية والنظام الديمقراطي.

ولد هؤلاء الممثلون للإسلام المعاصر بين نهاية العشرينات ونهاية الأربعينات. وهي الفترة التي تجلى فيها أثر الإصلاحيين الإسلاميين الكبار في الصحافة والثقافة ومراكز التعليم الإسلامي. هذه هي حقبة تراجع الإسلام التقليدي، وصعود تلاميذ محمد عبده التجديديين مثل الشيخ مصطفى المراغي ومصطفى عبد الرازق إلى قمة الإدارة الأزهرية. وهي مرحلة تصاعد الدعوة إلى الاجتهاد وضرورة استيعاب تطورات العصر الحديث. أغلب هذه الشخصيات من المفكرين الإسلاميين يعتبر نفسه سلفياً إصلاحياً على نهج محمد عبده ورشيد رضا. وقد ساهم هؤلاء المتحدثون باسم الإسلام المعاصر، إلى جانب عدد كبير من المفكرين والعلماء الإسلاميين الآخرين، في تشكيل ملامح مدرسة إصلاحية إسلامية جديدة.

إحدى أهم مقولات الإصلاحيين الجدد هي الاعتراف بواقع الدولة الوطنية الحديثة في بلاد الإسلام وشرعيتها. كلهم تقريباً ينادون بضرورة التعاون والتنسيق بين المسلمين كافة، ولكن أحداً منهم لا يعلق آمالاً كبرى على استعادة مؤسسة الخلافة. ويعتبر مفهوم "الجماعة الوطنية"، الذي قدمه طارق البشري منذ عقود، واحداً من المفاهيم المحورية في الفكر الإسلامي المعاصر. طبقاً للبشري، كانت الهوية الدينية هي محور الاجتماع السياسي في بلاد المسلمين حتى نهاية القرن التاسع عشر. ويعتبر البشري أن الجماعة المصرية السياسية أصبحت جماعة وطنية منذ ثورة 1919، تقوم على رابطة الولاء للوطن والمشاركة في تحقيق حريته واستقلاله من السيطرة الأجنبية. بذلك أصبح أعضاء المجتمع مواطنين متعاضدين ومتساوين في الحقوق والواجبات. وقد عبر فهمي هويدي عن هذا المفهوم في عنوان كتابه الشهير "مواطنون لا ذميون"، مؤكداً على أن مفهوم أهل الذمة، مهما كان الرأي حوله، هو مفهوم تاريخي، وان المواطنة هي إطار الاجتماع السياسي في البلاد الإسلامية الحديثة.([73])

تحمل هذه الرؤية في طياتها رؤية إصلاحية لمسألة التغيير السياسي في بلاد المسلمين. كل الإصلاحيين المسلمين الجدد يرفضون استخدام العنف وسيلة من وسائل التغيير السياسي. ويبني هؤلاء رفضهم العنف على الإجماع الفقهي السني التاريخي الذي يربط بين العنف والفتنة. وأحداً من الإصلاحيين المسلمين الجدد لا ينادي بانقلاب سياسي شامل. ولكنهم جميعاً تقريباً يرون ضرورة الإصلاح، وضرورة أن يكون للإسلام موقع ودور المرجعية العامة للمجتمعات الإسلامية. يرى المستشار البشري مثلاً أن المشكلة في مصر ليست في القوانين، فأغلب القوانين المصرية تتفق ومبادئ الإسلام، أو لا تتعارض معها على الأقل. المشكلة هي في السياسات العامة وفي العلاقة بين الدولة والمجتمع. ويستبطن خطاب الإصلاحيين الجدد الرغبة في تحقيق مصالحة بين الإسلاميين والدولة الحديثة، مصالحة تستلهم التجربة الإسلامية التاريخية للعلاقة بين الإسلام والدولة. ويرى الإصلاحيون الجدد أن البلاد الإسلامية في حاجة إلى نهضة فكرية وعلمية

واقتصادية. ويؤمنون بأن تجزئة البلاد العربية والإسلامية ولدت كيانات صغيرة غير قادرة على تحمل أعباء النهوض. ولكنهم يختلفون حول أولوية الوحدة، وكيفية ومستوى الوحدة المنشودة. فبينما يرى البعض أن من الضروري تحقيق الإصلاح الداخلي أولاً ثم الذهاب إلى مستويات تدريجية من التنسيق والتعاون، يرى آخرون أن درجة ملموسة من الوحدة هي شرط ضروري لتحقيق النهضة والاستقلال. ويدعو الإصلاحيون الجدد إلى إعادة بناء العلاقة بين المجتمعات الإسلامية والمجتمع العالمي، لاسيما دول الكتلة الغربية، ولكنهم يختلفون على أولويات هذه العلاقة. فبينما يرى البعض أن مسألة الاستقلال والتحرر من التبعية تحتل رأس سلم الأولويات، يدعو آخرون إلى تبني القيم الإنسانية السائدة باعتبار أن ثقافة الإسلام جزء لا يتجزأ من الثقافة العالمية الراهنة.

ينادي الإصلاحيون الجدد بإقامة حياة سياسية تعددية وديمقراطية، حيث تحترم إرادة الناس وتقف الدولة موقف المسؤولية أمام شعبها. ولكنهم يختلفون في تعيين الأساس الفكري للنظام التعددي الديمقراطي. سليم العوا، الذي وضع نصاً مبكراً حول النظام السياسي الإسلامي، يرى الدولة في المنظار الإسلامي كائناً متطوراً تتغير ملامحه بتغير العصور، ويشير إلى المساحة الواسعة من المشترك بين النموذج الديمقراطي التعددي والنموذج المثالي للدولة الإسلامية.([74]) أما راشد الغنوشي، الذي كرس حياته السياسية كلها للدعوة إلى تحول ديمقراطي في بلاده، فيرى، كما العوا وبقية الإصلاحيين الجدد، أن الحرية وكرامة الإنسان هي المقصد الأعلى للشريعة؛ وهذه لا يمكن تحقيقها سياسياً اليوم إلا في إطار ديمقراطي تعددي.([75]) ويؤكد الإصلاحيون الجدد على أن الأمة هي مستودع الشرع وحارسه، ولذا فإن الخيار الديمقراطي المعبر عن إرادة الناس هو بالضرورة خيار إسلامي مهما كانت طبيعة هذا الخيار. وليس هناك من شك في أن الخطاب الإسلامي الديمقراطي قد حقق تقدماً كبيراً بكسب الشيخ القرضاوي إلى صفوف دعاته.

بعد عقود من عدم الوضوح في الخطاب السياسي الإسلامي، دفع الإصلاحيون الجدد الفكر الإسلامي السياسي خطوات واسعة إلى الأمام. وإن لم ينجحوا دائماً في تحقيق مصالحة بين التيار الإسلامي والدولة الحديثة، فقد حققوا مصالحة بين أغلب الإسلاميين والسياسة. وبالرغم من أن الخطاب الإصلاحي الجديد لم يتعامل مع كل الأسئلة التي تواجه المجتمعات الإسلامية المعاصرة، إلا أنه ساعد في إنجاز تحولات جوهرية في النهج الإسلامي السياسي، بينما رافق تحولات أخرى ووفر لها الشرعية.

في الأردن، مثلاً، حافظ الإخوان المسلمون منذ تأسيسهم في منتصف الأربعينات من القرن الماضي على علاقة ودية بالحكم، وإن شابتها لحظات توتر بين وقت وآخر. خلال الخمسينات والستينات، شارك الإخوان أحياناً، وإن بتردد وعدم وضوح، في الانتخابات البرلمانية. ولكن لا الإخوان، ولا الإسلاميون الأردنيون عامة، كانوا يعتبرون تياراً جماهيرياً واسعاً في تلك الفترة. لم يصبح الإسلاميون تياراً جماهيرياً إلا في الثمانينات، بعد أن نجحوا في اكتساح انتخابات الاتحادات الطلابية الجامعية ثم انتخابات النقابات المهنية. وقد جاء هذا التطور في وقت كانت الساحة السياسية الأردنية بكاملها تستعد لمتغيرات نوعية. فبعد اضطرابات ربيع 1989 التي أطلقتها أزمة اقتصادية متفاقمة في البلاد، كلف الملك حسين الشريف زيد بن شاكر برئاسة الوزراء منيطاً به نقل البلاد إلى ديمقراطية برلمانية. وكانت هذه هي المناسبة الأولى التي وجد فيها الإسلاميون الأردنيون أنفسهم أمام قرار مشاركة في الحياة الديمقراطية ذي تبعات فكرية حقيقية.

في انتخابات 1989 نجح الإخوان المسلمون في حصد 20 مقعداً من مقاعد البرلمان الأردني البالغة 80 مقعداً. ونجح إسلاميون مستقلون في الحصول على 13 مقعداً آخر. فاجأت النتائج كثيراً من المراقبين وأوضحت حجم التوسع الإسلامي الشعبي في البلاد. ولكن مشاركة الإخوان في الانتخابات جاءت على خلفية تدافع فكري داخلي، انتهى بخسارة التيار المحافظ الذي قادته شخصيات إخوانية بارزة مثل محمد أبو فارس، همام سعيد، وإبراهيم خريسات. وعلى خلفية من تأزم أوضاع المنطقة بسبب حرب الخليج الأولى، شارك الإسلاميون خلال النصف الأول من 1991 في حكومة مضر بدران، متحملين كغيرهم مسؤولية الحفاظ على استقرار البلاد.

في 1992، بادر الإخوان إلى تأسيس جبهة العمل الإسلامي لتعمل كحزب سياسي عريض، يضم إخواناً وغير إخوان. وقد اختير الأكاديمي والوزير السابق د. إسحق الفرحان أميناً عاماً للجبهة. وأصبحت صحيفة السبيل واسعة الانتشار بمثابة صحيفة رسمية للجبهة. في العام التالي، قامت الحكومة بتعديل قانون الاقتراع، مستهدفة إضعاف وضع الإسلاميين الانتخابي. أما في جبهة العمل الإسلامي، فقد كان إسحق الفرحان يخوض صراعاً ضد الجناح الإسلامي المحافظ، أدى في النهاية إلى خروج المحافظين من الجبهة. عندما عقدت الانتخابات البرلمانية، وبالرغم من ارتفاع نسبة الأصوات التي حصل عليها الإسلاميون، فقد تراجعت مكاسبهم إلى 16 مقعداً للجبهة و6 مقاعد أخرى لإسلاميين مستقلين. وهو ما أشار إلى أن طريق العمل السياسي الديمقراطي ليس بلا عقبات. خلال السنوات القليلة التالية توترت العلاقات بين الحكومة الأردنية والإسلاميين، لاسيما بعد توقيع اتفاقية وادي عربة للسلام بين الأردن والدولة العبرية في 1994. وفي مواجهة مضايقات حكومية مستمرة، قامت جبهة العمل الإسلامي بمقاطعة انتخابات 1997.

لا تزال الجبهة نشطة في الساحة السياسية، تقود معارضة شعبية ومنضبطة. وبالرغم من اتساع المسافة بينها وبين الحكم، فقد شاركت في انتخابات 2003. كان عدد مقاعد البرلمان الأردني قد ارتفع إلى 110 مقاعد، ولكن الجبهة لم تنافس إلا على 30 مقعداً فقط. وفي ظل الافتراق المتزايد بين الإسلاميين والدولة حول الموقف من المسألة الفلسطينية، شنت الأحزاب والشخصيات الموالية للحكم حملة ضد المعارضين تحت شعار "الأردن أولاً". ولكن هذا لم يمنع الإسلاميين من الحصول على 17 مقعد من مجموع المقاعد التي نافسوا عليها. وبانتخاب همام سعيد ذي الاتجاه المحافظ مراقباً عاماً للإخوان المسلمين الأردنيين في 2008، قدم السياق الأردني دليلاً جديداً على أن سياسات القمع الرسمية لا ينجم عنا إلا ردود فعل متشددة.

في اليمن، الذي يتمتع بسمات اجتماعية – سياسية خاصة جداً، تبدو تجربة الإسلاميين الديمقراطية خاصة هي الأخرى. فقد لعب الإسلاميون، لاسيما الإخوان المسلمون منهم، دوراً نشطاً في مرحلة السبعينات الانتقالية التي أسست لاستقرار الأوضاع بعد حرب أهلية طويلة. شارك الإسلاميون اليمنيون بقوة في صياغة دستور 1970 الدائم. وبعد انقلاب علي عبد الله صالح، تحالف الإخوان مع الرئيس وشاركوا مشاركة واسعة في المؤتمر الشعبي العام الذي دعا إليه صالح في 1982. بل إن ما يقرب من نصف أعضاء اللجنة الدائمة للمؤتمر الشعبي، الذي أصبح الحزب الحاكم، كان من العناصر الإخوانية. في 1989، أيد الإسلاميون مساعي الوحدة بين شمال اليمن وجنوبه؛ ولكنهم عارضوا مشروع دستور دولة الوحدة، الذي رأوا فيه نزعة علمانية قوية. وبذلك بدأ ابتعاد الإخوان اليمنيين عن المؤتمر الشعبي الحاكم. في 1990، ولد حزب التجمع اليمني للإصلاح، الذي أعلن الشيخ عبد الله الأحمر، شيخ مشايخ قبيلة حاشد القوية، رئيساً له. مثل حزب الإصلاح التقاء العناصر الإخوانية ذات الخلفية التعليمية الحديثة من أبناء الطبقة الوسطى مع

القوى اليمنية التقليدية ممثلة بزعيم أحد أهم قبائلها. وهو ما وفر للإصلاح قاعدة اجتماعية راسخة وصلة وثيقة بالمجتمع اليمني الجديد.

لعب الإصلاح منذ تأسيسه دور المعارضة، ولكنها المعارضة المحسوبة، والمتداخلة بالحكم. في انتخابات 1993، حصل المؤتمر الشعبي على 121 مقعداً من مقاعد البرلمان اليمني، بينما جاء الإصلاح ثانياً بـ 62 مقعداً. أما الحزب الاشتراكي الجنوبي، شريك المؤتمر الشعبي في الوحدة، فحصل على 56 مقعد. وبالرغم من أن الحزبين الحاكمين المتحالفين – المؤتمر الشعبي والحزب الاشتراكي – حققا أكثرية كافية في البرلمان، إلا أنهما فضلا لأسباب خاصة بكل منهما دعوة الإصلاح للمشاركة في الوزارة. وهو ما وافق عليه الإصلاحيون، الذين أفردت لهم خمسة من حقائب مجلس الوزراء الـ 26. ساند الإصلاح الرئيس عبد الله صالح في حرب 1994 الانفصالية، التي كرست وحدة اليمن، وشاركوا بعد الحرب بثلث مقاعد الوزارة. ولكن العلاقات بين الإصلاح والمؤتمر الشعبي لم تكن دائماً على ما يرام، وهو ما انعكس في انتخابات 1997، التي عمل الحكم على اكتساح المؤتمر الشعبي لها. خرج الحزب الاشتراكي فعلياً من المنافسة، مفسحاً المجال لفوز المؤتمر الشعبي بـ 230 مقعد من مقاعد البرلمان الـ 301، بينما لم يفز الإصلاح بأكثر من 53 مقعد. بذلك دخل اليمن حقبة حكم المؤتمر الشعبي ورئيسه علي عبد الله صالح، بدون مشاركة مؤثرة من الإصلاح أو الاشتراكي.

وبالرغم من حرص الدولة على إظهار وجه ديمقراطي لليمن بعد تصاعد الدعوات للإصلاح في المنطقة العربية فقد جاءت انتخابات 2003 لتعكس سيطرة المؤتمر الشعبي على الحكم والساحة السياسية. وقد حصد المؤتمر في هذه الانتخابات 227 مقعداً من مقاعد البرلمان. وبالرغم من أن الإصلاحيين نجحوا في مضاعفة الأصوات التي صبت لصالحهم، إلا أن المقاعد التي حصلوا عليها لم تتجاوز 47 مقعداً، أي أقل بستة مقاعد عما حصلوا عليه في الانتخابات السابقة. أما الحزب الاشتراكي فقد أظهر تراجعاً كبيراً بحصوله على سبعة مقاعد فقط.

صيغة القبول بسقف أعلى للدولة يجري التنافس الحزبي من تحته، التي اتسمت بها تجربة المشاركة الإسلامية السياسية في الأردن واليمن، تنطبق أيضاً على الحالة المغربية. ففي 1996، اتفقت مجموعة من الإسلاميين الشبان في حركة الإصلاح والتجديد مع الزعيم الوطني عبد الكريم الخطيب، الذي يقود حزب الحركة الشعبية الدستورية، على تشكيل حزب إسلامي باسم العدالة والتنمية. كان الخطيب زعيماً تقليدياً عرف بعلاقته الوثيقة بالقصر الملكي. وقد وفر وجوده على رأس الحزب الجديد الاطمئنان لدى الطبقة السياسية الحاكمة المتوجسة من الإسلاميين الشبان. خلال السنوات القليلة التالية، أكد شبان العدالة والتنمية التزامهم بالعمل السياسي الديمقراطي وقبولهم الشرعية الملكية باعتبارها ضامنة لاستقرار المغرب ووحدته. ليس ذلك فقط، بل أنه في حين تأثرت معظم التيارات الإسلامية بتوجهات سلفية تجديدية، أسس العدالة والتنمية لتفاهم وثيق مع المؤسسة العلمائية المغربية التقليدية، إحدى قلاع المذهب المالكي والتصوف السني.

شارك حزب العدالة والتنمية في الانتخابات البرلمانية المغربية منذ تأسيسه. ولكنه، كما الإسلاميون الديمقراطيون في عدة دول إسلامية، لم ينافس على كل المقاعد، متجنباً إثارة مخاوف القوى السياسية الأخرى. وبالرغم من هذا التحفظ، نجح العدالة والتنمية في انتخابات سبتمبر/أيلول 2002 في الحصول على 38 مقعداً من مجموع مقاعد البرلمان البالغة 325 مقعداً. وهي النتيجة التي أهلت العدالة والتنمية لأن يصبح حزب المعارضة الرئيس في البرلمان المغربي. ولكن ما يجعل صورة التيار الإسلامي في المغرب أكثر تعقيداً أن جمعية العدل والإحسان، الإسلامية ذات

النفوذ الشعبي الواسع، ما زالت خارج ساحة المنافسة السياسية الديمقراطية. كما أن العدالة والتنمية لم يحقق النتائج المتوقعة له في الانتخابات البرلمانية المغربية الساخنة التي عقدت في خريف 2007.

ما يرى في الأردن واليمن والمغرب باعتباره متغيراً هاماً في الحياة السياسية والعمل الإسلامي يكاد يصبح نمطاً مستقراً في بلدان أخرى. ففي ماليزيا، ينافس الحزب الإسلامي "باس" على الحكم المركزي وعلى حكم الولايات منذ الستينات. ويدير باس منذ سنوات حكومة ولاية كلمنتان المحلية بنجاح، بالرغم من أدائه المتواضع في الانتخابات الوطنية العامة. وقد نجح تحالف انضم له باس يقوده أنور إبراهيم، الوزير السابق في الحزب الحاكم أمنو، في تحقيق نتائج كبيرة في الانتخابات البرلمانية الوطنية وفي انتخابات الولايات في 2008، مما قد ينجم عنه تغيير تاريخي في بنية السياسة والحكم في ماليزيا. وبالرغم من الطبيعة القلقة للوضع السياسي الباكستاني وتعرض البلاد لسلسلة من الانقلابات منذ الاستقلال، فقد أصبح الإسلاميون الباكستانيون جزءاً لا يتجزأ من الحياة السياسية والنظام البرلماني؛ كما قدموا مساهمة ملموسة في تحول البلاد نحو الحياة الديمقراطية في 2008.

في نهاية أغسطس/آب 2002، عقد الإخوان المسلمون السوريون مؤتمراً وطنياً بمدينة لندن، بحضور عدد من ممثلي قوى حزبية سورية معارضة. وقد صدرت عن المؤتمر وثيقة بالغة الأهمية حملت اسم "الميثاق الوطني لسورية". يشخص الميثاق حالة الاستبداد وغياب الحريات التي تعيشها سورية، ويدعو إلى ضرورة الحوار بين كافة القوى الديمقراطية. يؤكد الميثاق على الهوية العربية – الإسلامية لسورية، وعلى ضرورة استلهام الإنجازات العالمية على صعيد حقوق الإنسان والحريات الإنسانية. ويدعو إلى بناء دولة حديثة في سورية، إلى إعادة شاملة للبناء، إلى التصدي للمشروع الصهيوني، وإلى السعي إلى الوحدة العربية. كان إعلان الميثاق مؤشراً واضحاً على عودة الإخوان المسلمين السوريين إلى استلهام تجربة الخمسينات الإسلامية السورية المميزة، وعلى سعيهم لتأسيس إجماع وطني يقوم على ثوابت البلاد ومصالحها والحاجة الملحة للإصلاح.

الظاهرة الملحوظة خلال العقدين أو الثلاثة الأخيرين، التي شهدت اتساعاً مطرداً في قوة وشعبية التيارات الإسلامية، أن البلدان التي استوعب فيها الإسلاميون في العملية السياسية هي الأكثر استقراراً. لا انقلب الإسلاميون على الديمقراطية، ولا أطاحوا الدولة الحديثة. ولكن المؤكد أن هذه العملية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بحركة التحول الديمقراطي ذاتها في الدول الإسلامية. ولأن هذه العملية ما تزال متعثرة، أو أنها تواجه صعوبات جمة، فإن اندماج الإسلاميين في الحياة السياسية ليس سلساً دائماً. في تونس، مثلاً، حيث يحافظ التيار الإسلامي على توجهات إصلاحية وديمقراطية منذ بروزه على ساحة العمل العام، يواجه الإسلاميون دولة ترفض أي اعتراف بحقهم في العمل السياسي. وقد تعرض الزعيم الإسلامي التونسي راشد الغنوشي وعدد من رفاقه للسجن والمحاكمة مباشرة بعد إعلانهم عن تأسيس حركة الاتجاه الإسلامي في 1981. وبعد الإفراج عنهم بعد ذلك بثلاث سنوات، عادت حكومة الرئيس بورقيبة في 1987 لاعتقال العديد من قادة وكوادر الاتجاه الإسلامي. وكان سعي بورقيبة لإعدام القادة الإسلاميين هو الذي أدى إلى انقلاب القصر الذي جاء بابن علي رئيساً.

قام الإسلاميون في بادرة حسن نية بتغيير اسمهم إلى حزب النهضة، كما أعلنوا إقرارهم بالثوابت الدستورية للدولة التونسية ومجلة الأحوال الشخصية المثيرة للجدل. ولكن مشاركتهم غير الرسمية في انتخابات 1989، التي أظهرت نتائجها غير المعلنة أن قوتهم أكبر بكثير مما قدرت

دوائر الدولة، جرت عليهم الكوارث. رفضت حكومة بن علي الترخيص للنهضة، وبعد عام واحد من الانتخابات، أعلن عن اكتشاف مؤامرة إسلامية لقلب النظام، وشنت أجهزة الأمن خلال الشهور التالية حملة اعتقالات واسعة للإسلاميين. حوكم المئات من الإسلاميين التونسيين أمام محكمة عسكرية أصدرت أحكاماً قاسية على كثيرين، بينما اضطر المئات للهروب إلى المنافي العربية والأوروبية. ثمة إجماع بين الدارسين للظاهرة الإسلامية على أن حركة النهضة هي واحدة من أكثر الأحزاب الإسلامية التزاماً بالنهج الديمقراطي التعددي والعمل المدني. ولكن الدولة التونسية ما تزال حتى الآن ترفض تطبيع الحياة السياسية التونسية والاعتراف بحق الإسلاميين في الوجود والعمل.

تتكرر الحالة التونسية على هذا النحو أو ذاك في ليبيا وسوريا وموريتانيا وعدد آخر من بلدان العالم الإسلامي. ولكن أزمة العلاقة بين الإسلاميين الإصلاحيين والدولة لا تبدو أكثر تعقيداً منها في مصر والعربية السعودية، اللتين تعتبران من أهم الدول العربية والإسلامية وأكثرها تأثيراً في المناخ الفكري والسياسي.

الفصل الخامس عشر: أزمة التيار الإصلاحي

السعودية ومصر هما اثنتان من أهم الدول العربية والإسلامية، تاريخاً وموقعاً، ودوراً وتأثيراً. وقد تعرضت كل من مصر والسعودية خلال التسعينات من القرن الماضي ومطلع هذا القرن لتحديات داخلية، نجمت عن الصدام بين الدولة وقوى إسلامية مسلحة. ولكن هذه التحديات لم تشكل خطراً حقيقياً على الدولتين. نجاح مصر والسعودية في التعامل مع مجموعات العنف لا يعني أنهما أجابتا عن السؤال الإسلامي. الحقيقة أن الأغلبية العظمى من الإسلاميين السعوديين والمصريين هي إسلامية إصلاحية، تناهض العنف وتشجبه وتطالب بإعادة بناء الدولة بما يحقق المشاركة الشعبية الحقيقية وشفافية الحكم. وبينما كان من المصلحة عزل قوى العنف بإفساح المجال لتعبير التيار الإسلامي الرئيس عن نفسه، فما تزال السعودية ومصر تظهران ارتباكاً كبيراً في التعامل مع القوى الإسلامية الإصلاحية.

عاشت السعودية فترة هدوء داخلي نسبي خلال الثمانينات، فقد امتصت الساحة الأفغانية جهداً إسلامياً هائلاً، ساهمت فيه الدولة والشعب السعوديين مساهمة كبرى. كما أن الارتفاع الكبير في عوائد النفط ساعد على امتصاص الكثير من توجهات عدم الرضى الداخلي. ولكن نهاية الثمانينات جاءت معها بنهاية الاحتلال السوفيتي لأفغانستان وانهيار أسعار النفط. كان الفساد يضرب أطنابه في الدوائر الاقتصادية ومؤسسات الدولة. وبوصول حركة التحديث مستويات غير مسبوقة، بدأ الإجماع الإسلامي الذي قامت عليه المملكة في التشقق. وقد فاقمت المؤشرات الديموغرافية من تردي أوضاع الاقتصاد السياسي للعربية السعودية. فمع منتصف التسعينات، كان ستون في المائة من سكان المملكة ممن هم دون سن العشرين. وضع هذا المتغير، إضافة إلى تزايد معدلات التعليم، ضغطاً هائلاً على سوق العمل، مؤدياً إلى ارتفاع معدل البطالة من 14 في المائة في 1994 إلى 30 في المائة في 2001.([76]) في أغسطس/آب 1990، احتلت القوات العراقية الكويت. خلال أيام، نجحت إدارة الرئيس الأميركي بوش الأب في إقناع السعودية بأن العراق بات يشكل خطراً عليها؛ وهو ما أدى إلى أن تسمح الدولة السعودية بحشد عسكري دولي على أراضيها، عماده مئات الآلاف من القوات الأميركية. أيدت هيئة كبار العلماء السعوديين في 13 أغسطس/آب قرار الاستعانة بقوات أجنبية؛ ولكن هذا لم يمنع ردود الفعل السياسية والاجتماعية الواسعة التي فجرها الوجود الأميركي العسكري الكبير في الجزيرة العربية، لاسيما أن هذا الوجود استمر حتى بعد تحرير الكويت.

عارض الكثير من الإسلاميين السعوديين، علماء ومهنيين، الاحتلال العراقي للكويت. ولكنهم عارضوا أيضاً، وبدرجة أعلى، الوجود العسكري الأميركي. وقد برز من بين الأصوات الإسلامية المعارضة ثلاثة علماء شبان، نشطوا في ثلاث مناطق مختلفة من أرجاء المملكة الفسيحة، وربطتهم صداقة حميمة. الأول هو سلمان بن فهد العودة المقيم في بريدة، مدينة القصيم الرئيسية وقلب منطقة نجد. ولد سلمان العودة، الذي ينتمي لبني خالد، في 1955. وقد تلقى تعليمه الإسلامي في الحلقات والمعاهد الإسلامية، إلى أن حصل على درجة الماجستير من قسم السنة بجامعة الإمام محمد بن سعود بالقصيم في 1988. ولكن عقداً من الاضطرابات السياسية وسنوات السجن أخرت

حصوله على درجة الدكتوراه حتى 2001. ويعتبر العودة حالة استثنائية في جمعه بين تخصص علمي في السنة ومقدرة فقهية عالية.

الثاني هو سفر بن عبد الرحمن الحوالي، الذي ينحدر من قبائل غامد. ولد سفر الحوالي في 1952 بمدينة الباحة الحجازية الجنوبية؛ وتلقى هو الآخر تعليماً إسلامياً رسمياً وغير رسمي، حتى حصل على درجة الدكتوراه في علوم العقيدة من جامعة أم القرى الإسلامية في 1985. وقد ارتقى الحوالي في عمله الجامعي حتى أصبح رئيساً لدائرة العقيدة بالجامعة. وكما زملاؤه من العلماء النشطين إسلامياً، جمع الحوالي بين تخصصه الأكاديمي واهتمام واسع بالمتغيرات الفكرية والسياسية في المشرق العربي والعالم ككل.

أما الثالث فهو ناصر بن سليمان العمر، المولود بالرياض في 1952. وقد درس العمر في كلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود، وحصل على درجة الدكتوراه من الجامعة نفسها، متخصصاً في التفسير. وبالرغم من أن العمر معروف بدرجة أقل من زميليه خارج المملكة، فقد انخرط في النشاط الإسلامي السياسي منذ سنوات دراسته الجامعية الأولى.

معاً، يمثل هؤلاء العلماء الثلاثة، وعدد آخر من أبناء جيلهم، ظاهرة جديدة في الحياة السعودية وفي الساحة الإسلامية السياسية ككل.([77]) فبخلاف أغلب قادة العمل الإسلامي في المنطقة العربية، الذين جاءوا من خلفيات مهنية حديثة، هؤلاء هم علماء متخصصون. وهم ليسوا علماء منشقين، بل علماء نشأوا في قلب المؤسسة الإسلامية السعودية، ربطتهم دائماً بكبار علماء المملكة روابط وثيقة. لا يسعى هؤلاء العلماء إلى السلطة والحكم، بل ينظرون إلى أنفسهم كدعاة مصلحين، حلقة أخرى في نهج الإصلاح الإسلامي الطويل. هدفهم، كما هو هدف الفقهاء والعلماء المصلحين عبر القرون، تحقيق العدل ونصرة الحق وحماية قيم الشريعة. ويعتبر تجديد الدين أحد أهم المفاهيم التي تحركهم، والتجديد من خلال وعي بالواقع ومتطلباته من ناحية، واستلهام المقاصد الكبرى للشريعة من ناحية أخرى. يلتزم هؤلاء العلماء التقاليد السنية الإصلاحية في رفضهم القاطع اللجوء إلى العنف، وإيمانهم بأن دورهم هو في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ويدركون أن أزمة التحديث التي تشترك فيها أغلب المجتمعات الإسلامية لا يمكن مواجهتها إلا بالتوافق بين القيم الإسلامية الأساسية ومتطلبات العالم الحديث.

بيد أن هذه النزعة الوسطية التي تميز العودة والحوالي والعمر، وأمثالهما، لم تحمهم من بطش أجهزة الدولة. وقد وجدوا أنفسهم منذ مطلع التسعينات وحرب الخليج وسط الحراك الهائل الذي شهدته السعودية. بعد أيام قليلة من بدء تدفق القوات الأميركية على السعودية، ألقى سفر الحوالي محاضرة عامة في 19 أغسطس/آب بعنوان "فستذكرون ما أقول لكم"، أعلن فيها شجبه نظام البعث العراقي وغزو الكويت، ولكنه أعلن أيضاً معارضته الاستعانة بالأميركيين. وفي 28 من الشهر نفسه، ألقى سلمان العودة محاضرة أخرى عنوانها "أسباب سقوط الدول"، مستلهماً فيها مقولات المؤرخ الإسلامي الوسيط ابن خلدون. أعرب العودة عن إعجابه بالديمقراطية الغربية، وما تؤسس له من حرية التعبير ومسؤولية الدولة أمام شعبها. ولم تكن دلالات حديث العودة خافية عن مستمعيه. استتنسخت أشرطة محاضرات العودة والحوالي والعمر بكثافة، ووزعت عشرات بل مئات آلاف النسخ منها. أصبح عموم السعوديين يعرفون الثلاثة باسم "المشايخ". أما هم، فقد سعوا إلى تعزيز شرعية خطابهم بتوكيد التزامهم بمؤسسة العلماء. وفي لقاء مع الشيخ عبد العزيز بن باز، مفتي السعودية آنذاك ورئيس هيئة كبار العلماء، اقترح العودة عقد مؤتمر شهري لمجموعة مختارة من العلماء للتباحث في مسائل الإسلام والبلاد. وافق ابن باز على الاقتراح، ليعقد اللقاء الأول في

مارس/آذار 1991. استمرت هذه اللقاءات طوال الأعوام الثلاث التالية، ولم تتوقف إلا باعتقال الشيوخ الثلاثة. ولاشك في أن هذه اللقاءات أصبحت حاضنة لكثير من المبادرات الإسلامية التي شهدتها السعودية في النصف الأول من التسعينات.

في شوال 1411هـ، الموافق لأيار/مايو 1991، أعد عدد من النشطين الإسلاميين، بينهم سعد الفقيه، محسن العواجي، عبد الوهاب الطريري، عبد العزيز القاسم، وأحمد التويجري، رسالة موجهة إلى الملك فهد، عرفت بعد ذلك باسم "خطاب العلماء" أو "خطاب شوال". وقع على الخطاب عدد من أكبر علماء البلاد بمن فيهم الشيخ عبد العزيز بن باز والشيخ محمد الصالح بن عثيمين، كما وقع عليها عشرات من العلماء والأساتذة الجامعيين والشخصيات العامة. وقد تضمن الخطاب مطالب بتأسيس مجلس للشورى، مراجعة قوانين الدولة لتتلاءم والشريعة الإسلامية، إقرار سياسة عادلة في التصرف بالمال العام، منع الاحتكار، واستقلال القضاء، والحفاظ على حقوق الأفراد والمجتمع. كما طالب الخطاب بتعزيز المؤسسات الدينية والعمل الدعوي، اختيار الأكفاء وذوي السمعة الحسنة للعمل في أجهزة الدولة، توكيد مسؤولية الحكومة أمام الناس، ضرورة أن تعكس وسائل الإعلام الهوية الإسلامية، وإجراء إصلاحات عسكرية. وطالب الخطاب، إضافة إلى ذلك، بأن تتفق التحالفات الخارجية ومصالح البلاد، وألا تتعارض مع مبادئ الإسلام. كان الخطاب خطوة مطلبية غير مسبوقة منذ صدام مؤسس المملكة، عبد العزيز آل سعود، مع الإخوان في نهاية العشرينات من القرن الماضي. وقد مثل الخطاب دعوة شاملة لإصلاح الدولة السعودية، وإعادة النظر في علاقتها بالمجتمع. كما عبر عن تفاقم أزمة الشرعية الإسلامية في المملكة، التي أقيمت أصلاً على أساس إسلامي.

خلال الأشهر القليلة التالية، شهدت البلاد مزيداً من التوتر. حاول كبار أمراء الأسرة السعودية إقناع الشيخ ابن باز بسحب توقيعه من الخطاب، ولكن الشيخ لم يستجب. وفي الوقت نفسه، كانت خطب العودة والحوالي والعمر ومحاضراتهم العامة تركز على مطالب الإصلاح. في غيبة تقاليد المعارضة السياسية، حاولت العناصر الإصلاحية استكشاف الطرق والوسائل الأنجع بالنسبة لظروف البلاد وأوضاعها. لم يكن هناك تنظيم سياسي إسلامي ما يقود الحركة الإصلاحية، بل جرى التحرك على الطريقة السعودية، عبر لقاءات صغيرة واتصالات شخصية شملت عدداً من العلماء والمهنيين وقادة الرأي العام. ولما لم يكن المطروح مناقشة وجود النظام أو شرعية الحكم ذاته، فقد عبر التحرك الإصلاحي عن نفسه من جديد بمذكرة مطالب تفصيلية عرفت بمذكرة النصيحة. ويرجح أن الذين صاغوا المذكرة الشهيرة كانوا مجموعة صغيرة من المهنيين والجامعيين، ضمت عبد الله الحامد، محسن العواجي، سعد الفقيه، وعبد العزيز القاسم. عرضت المذكرة على عدد واسع من الشخصيات الإصلاحية، وبعد تعديلات مختلفة قدمت إلى مكتب الملك فهد في يوليو/تموز 1992. تجاوز عدد الموقعين على مذكرة النصيحة المائة من العلماء والأكاديميين والشخصيات العامة، ونالت تأييد الشيخ عبد الله بن جبرين، سلمان العودة، وسفر الحوالي.([78])

تضمنت مذكرة النصيحة عشرة فصول، تناولت معظم القضايا التي سبقت إثارتها في خطاب العلماء، من شؤون العلماء والدعوة والقضاء إلى الإدارة والمال والجيش والسياسة الخارجية. ولكن مذكرة النصيحة صيغت بقدر أكبر من التفصيل والوضوح والتحديد. وقد دعت مذكرة النصيحة للمرة الأولى إلى تأسيس لجنة لحقوق الإنسان، تستند إلى الشريعة الإسلامية، باسم لجنة الحقوق الشرعية. بيد أن المذكرة، التي وزعت على نطاق واسع داخل المملكة وخارجها وأثارت اهتماماً إعلامياً واسعاً، لم تنل تأييد هيئة كبار العلماء والشيخ ابن باز كما كان الحال مع خطاب العلماء.

بل إن هيئة كبار العلماء عقدت جلسة برئاسة ابن باز في سبتمبر/أيلول، انتهت إلى إصدار بيان ندد بمذكرة النصيحة. لم تعترض هيئة كبار العلماء على مسألة محددة من المسائل التي تناولتها المذكرة، ولكن هالها أن المذكرة لم تقدم إلى الملك بشكل خاص وأنها وزعت علناً وعلى نطاق واسع. في التقاليد العلمائية السعودية يشترط في النصيحة الموجهة إلى الحكام أن تكون خاصة ومكتومة، أما الإعلان فيحمل شبهة إثارة الفتنة والانقسام. ولذا، فبالرغم من أن مذكرة النصيحة أثارت قضية الإصلاح في المملكة على نطاق سعودي شامل وعلى نطاق عالمي، فقد كانت نهاية طريق التفاهم الضمني بين التيار الإصلاحي وهيئة كبار العلماء. وقد اتضح هذا الافتراق في رسالة بعنوان "رد الإصلاحيين" التي وقعها عدد من العلماء الإصلاحيين، رداً على بيان هيئة كبار العلماء.

في مطلع مايو/أيار 1993، صعد التيار الإصلاحي تحركه بالإعلان عن تشكيل "لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية" التي ضمت ستة من الأعضاء بينهم الشيخ عبد الله بن جبرين، عبد الله بن سليمان المسعري، المحامي سليمان الرشودي، د. عبد الله بن حمود التويجري، د. حمد الصليفيح، ود. عبد الله الحامد. منذ قيام المملكة، لم تعرف الحياة السعودية تأسيس الهيئات الحقوقية الخاصة أو الأحزاب، وقد جاء الإعلان عن اللجنة في محاولة لفرض الأمر الواقع على الحكم. ولكن الدولة لم تعترف باللجنة. والغريب أنه في الوقت الذي وقف فيه الإسلاميون الإصلاحيون للدفاع عن حقوق الناس والمطالبة بالإصلاح، وقف عدد من الليبراليين السعوديين للدفاع عن موقف الدولة. وقد أثار الهجوم الذي شنه د. غازي القصيبي، السفير السابق والوزير وأحد أبرز العناصر الليبرالية في البلاد، على خطاب الإصلاح الإسلامي، ردوداً عدة من المعسكر الإسلامي. ودخلت الأجواء السعودية الثقافية بذلك مرحلة بالغة الحيوية من التدافع الفكري. بيد أن ذلك لم يزد أوساط الحكم إلا قلقاً. في سبتمبر/أيلول 1993، أرسل وزير الداخلية الأمير نايف بن عبد العزيز رسالة إلى الشيخ ابن باز اشتكى فيها ما أسماه "تجاوزات" الشيوخ الإصلاحيين. وقد رد ابن باز على الرسالة بوعد التحقيق في التجاوزات المدعاة. في الوقت نفسه، استدعي سلمان العودة وسفر الحوالي وناصر العمر لاجتماع في وزارة الداخلية مع نائب الوزير. وسرعان ما صدر قرار حكومي بمنع المشايخ الثلاثة من الخطابة العامة. ولكنهم استمروا في استقبال الناس في المجالس الخاصة، كما استمروا في إصدار البيانات المعبرة عن مواقفهم تجاه التطورات السياسية، مثل شجبهم العنف في الجزائر وإدانتهم لمحاولة فصل اليمن الجنوبي عن الشمال.

في مارس/آذار 1994، غادر الطبيب سعد الفقيه والأستاذ الجامعي محمد المسعري البلاد خلسة إلى لندن، حيث طلبا اللجوء السياسي. لعب الفقيه والمسعري دوراً رئيساً في تأسيس لجنة الحقوق الشرعية، وقد وجدا أن النشاط في الخارج بات الطريق الأفضل للدفاع عن قضية الإصلاح في البلاد. ومنذ وصولهما لندن، عمل الفقيه والمسعري بكل وسائل الاتصال الحديثة المتاحة، للتأثير على الرأي العام في المملكة. صعدت اللجنة في بياناتها وتوجيهاتها من الهجوم على الحكم، وبدا أن خطاب اللجنة من لندن لا يتناسب واستجابة الرأي العام السعودي داخل البلاد. أما الحكم فلم يكن في مزاج التفاهم مع الإصلاحيين، سواء من هم في الداخل أو الخارج.

اعتقدت أوساط الداخلية السعودية أن المعارضة الإسلامية تتمحور حول العودة والحوالي والعمر. وبالرغم من أن الثلاثة منعوا من الخطابة والمحاضرات العامة، فقد تزايدت إجراءات التقييد والرقابة عليهم. في سبتمبر/أيلول 1994 استشعر سلمان العودة خطر الاعتقال، فدعا إلى لقاء "للتضامن مع المظلومين" في مسجد بمدينة بريدة حيث يقيم. وفي الصباح المبكر ليوم الثلاثاء 13

سبتمبر/أيلول، اعتقل العودة في عملية نفذتها المئات من رجال الأمن الذين أحاطوا الحي الذي يقع فيه مسكنه. وما إن انتشر الخبر في المنطقة، حتى انطلقت مظاهرات عفوية في القصيم باتجاه مقر الإمارة للاحتجاج على اعتقال الشيخ. وبعد ثلاثة أيام، اعتقل الشيخ سفر الحوالي في جدة، في أجواء صاحبها إصرار الشيخ على دعوة رجال الأمن لطعام العشاء. وفي مطلع اكتوبر/تشرين أول، قبض على ناصر العمر أيضاً. طبقاً لمنظمة العفو الدولية، شملت الاعتقالات عشرات آخرين من النشطين الإسلاميين. وقد بررت الداخلية السعودية اعتقال المشايخ الثلاثة بأنهم انتهكوا قرار هيئة كبار العلماء. ولكن أحداً لم يعرف تماماً ماذا كان ذلك القرار. أما الأمير بندر بن سلطان، السفير السعودي في واشنطن، فقد صرح لـ بي بي سي في الثاني من أكتوبر/تشرين أول أن الاعتقال جاء لاستخدام المشايخ الإسلام غطاء لأهداف أخرى. وكان واضحاً أن دوائر الحكم تسعى لتوظيف الغموض في موقف هيئة كبار العلماء لتسويغ حملة الاعتقالات.

وعدت الدولة مواطنيها بإذاعة نتائج التحقيق مع المعتقلين تباعاً؛ ولكن شيئاً من التحقيق لم يعلن مطلقاً. في البداية، لم تكن ظروف الاعتقال جيدة، ولكنها تحسنت بعد ذلك، وأخذ الشيوخ الثلاثة في قضاء أيام السجن الطويلة في القراءة والتعبد. خارج المعتقل، كان التوتر السياسي في المملكة ينزلق شيئاً فشيئاً نحو العنف. ففي مايو/أيار 1995 فجر مقر للحرس الوطني في الرياض، وفي يونيو/حزيران من العام التالي وقع انفجار بمدينة الخبر في بناية للقوات الأميركية. وباندلاع العنف، عززت دوائر الأمن قبضتها على البلاد؛ وبدا أن الطريق إلى الإصلاح بات مغلقاً. بعض العناصر الإصلاحية لم تكن على استعداد لتحمل كلفة موقفها، أما البعض الآخر فقد خشي من موجة العنف وخطرها على تماسك البلاد واستقرارها. في 1997، توفي الشيخ ابن باز، وبعده بعامين توفي الشيخ ابن عثيمين. وبغياب أكبر عالمين في البلاد، لم تعد هيئة كبار العلماء تملك التأثير والسلطة المرجعية التي كانت لها، لاسيما فيما يتعلق بدورها كجسر بين الدولة والعلماء.

في ربيع 1996، وصل الخلاف بين د. سعد الفقيه ود. محمد المسعري، اللذين كانا يديران نشاط لجنة الحقوق الشرعية، نقطة اللاعودة. وهو ما أدى إلى وضع نهاية لنشاط اللجنة وافتراق الاثنين. واصل الفقيه نشاطه المعارض للحكومة السعودية من خلال الحركة الإسلامية للإصلاح. ولكن خطاب الفقيه ذهب بعيداً باتجاه نزع الشرعية عن الحكم في المملكة والمطالبة بتغيير النظام كلياً. وقد أضعف هذا الخطاب من تأثير مجموعة الفقيه إلى حد كبير. أما المسعري فقد مال نحو التجمعات الإسلامية البريطانية الهامشية، ولم يعد يبدي اهتماماً خاصاً بالشأن السعودي.

في يونيو/حزيران 1999، وبعد خمس سنوات من الاعتقال، أفرجت السلطات عن العودة والحوالي والعمر بدون أن توجه إليهم تهمة ما أو يمثلوا أمام محكمة ما. لم يعد التحدي الذي يمثله التيار الإصلاحي مثلما كان في منتصف التسعينات، بعد أن افترق الإصلاحيون إلى وجهات شتى. الخطر الحقيقي صار يمثله بن لادن والمجموعات المرتبطة بالقاعدة. بدأ العودة والحوالي والعمر مرحلة جديدة، تميزت بتراجع الجانب السياسي الصدامي في خطابهم. يقول منتقدوهم إن ما حدث هو مهادنة صريحة لدولة لم تنجز أي إصلاح حقيقي في بنيتها أو علاقتها بالمجتمع. أما المشايخ وأنصارهم فيقولون إنهم في مواجهة ظروف مختلفة تستدعي خطاباً مختلفاً؛ وأنهم توصلوا معاً خلال سنوات السجن إلى أن تحركهم السابق عانى من الاقتصار على دوائر إسلامية محددة من المجتمع وأن من الضروري الآن العمل على التواصل مع أكبر قطاعات ممكنة من السعوديين، بما في ذلك أبناء الطوائف التي طالما استشعرت الخوف من الإسلاميين، إصلاحيين كانوا أو غير ذلك.

السياسة في نظر هذه المجموعة من العلماء تقوم على جلب المصلحة ودفع المفسدة. ومن المصلحة تجنب الصدام مع الدولة في وقت تتعرض فيه البلاد لخطر العنف الحامل اسم الإسلام، من ناحية، وللضغوط الأميركية المتزايدة منذ الحادي عشر من سبتمبر 2001، من ناحية أخرى. كما أن من الواضح أن سياسات الدولة أيضاً قد تغيرت. فالعناصر الإصلاحية جميعها تتمتع اليوم بحرية السفر والحركة والتعبير؛ ومنذ 2001 سمح للمشايخ الثلاثة بالخطابة العامة. وللسعودية اليوم قانون أساسي ومجلس شورى. صحيح أنه لا القانون الأساسي ولا مجلس الشورى يلبي المطالب الإصلاحية جميعاً إلا أنهما يمكن أن يعتبرا بداية يمكن البناء عليها. ثم جاء سحب القوات الأميركية من السعودية في إبريل/نيسان 2003، ملبياً واحداً من أكثر المطالب الإصلاحية حساسية.

في يوليو/تموز 2001، أطلق سلمان العودة موقعاً له على الإنترنت بالاسم ذي الدلالة "الإسلام اليوم"؛ ثم تبعه كل من سفر الحوالي وناصر العمر في إطلاق موقعه الخاص. وتستقبل هذه المواقع آلاف الزائرين يومياً، كما أصبحت مراكز للفتوى والتوجيه الإسلامي. في إبريل/نيسان 2003، عشية الغزو الأميركي للعراق، شارك الثلاثة في إطلاق الحملة العالمية لمقاومة العدوان، التي عقدت مؤتمرها الأول بعد عامين بمدينة الدوحة. وفي صيف العام نفسه، شاركوا في مؤتمر الحوار السعودي الداخلي، الذي يعتبر تطوراً جديداً في الحياة السعودية. ومنذ سبتمبر/أيلول 2005، بدأت قناة الـ MBC الفضائية السعودية في استضافة الشيخ سلمان العودة في برنامج إسلامي خاص.

للإجابة عن سؤال من تراجع عن مواقفه الأولية، يبدو أن كلا الطرفين قد أجرى مراجعة لحساباته: الدولة السعودية والمعارضون الإصلاحيون. مع نهاية التسعينات، وصل كلا الطرفين إلى طريق مسدود. في بلد حديث العهد بالتحرك والحشد السياسي، لم يستطع الإصلاحيون توليد حركة شعبية كافية لدعم مطالبهم ودفع الدولة إلى تغيير كبير في سياساتها. ولكن الدولة لم تستطع أيضاً تسويغ رفضها الكامل مطالب الإصلاحيين، المطالب التي لا ينقصها التوازن والعقلانية والشرعية. ثم جاء عنف القاعديين والمتغيرات الإقليمية والدولية لتفاقم من الأزمة. كلا الطرفين يدرك أن الإسلام والسعودية لا يمكن أن ينفصلا، وأن أي إصلاح في البلاد لابد وأن يستمد من القيم والمفاهيم الإسلامية. ولكن المسألة هي: كيف، ومتى، وتحت أي شروط، يمكن أن تلتقي مطالب الإصلاح لدى الإسلاميين مع استعداد الدولة لتغيير نفسها. ككل الدول الحديثة، تنزع الدولة السعودية إلى السيطرة والتحكم؛ وليس من السهل تصور تخليها عن امتيازات السيطرة والتحكم في القريب العاجل.

أما في مصر، فتبدو أزمة التيار الإسلامي الإصلاحي مختلفة قليلاً، فمنذ الإفراج عن معتقلي الإخوان المسلمين ومساجينهم في مطلع السبعينات، رفضت الدولة المصرية كل المطالب الساعية إلى تطبيع وضع التيار الإسلامي وضمه إلى الجسم السياسي المصري. في مرحلة ما بعد حرب أكتوبر/تشرين أول 1973، وصل الرئيس السادات من الثقة بالنفس مستوى لم يعد يعتبر فيه أن من الممكن بروز تحد سياسي جاد لحكمه داخل البلاد. وقد نظر السادات إلى الإخوان المسلمين، والتيار الإسلامي ككل، كمجموعة من الأتقياء الذين سرعان ما ستمتصهم روح التفاف الشعب حول رئيسه. كان السادات يرى نفسه الضمان والتجسيد للوطنية المصرية ولإسلام المصريين وإيمانهم، وأنه لا شرعية لسياسة لا تستمد منه شخصياً. وحتى عندما أطلق التعددية الحزبية في البلاد للمرة الأولى منذ تأسيس الجمهورية، اعتبر نفسه مرجعية مطلقة تعلو على التعددية، وتلتقي عندها كل التيارات.

بيد أن التيار الإسلامي كان حقيقة، سرعان ما بدأت في الانفجار بكل الطرق الممكنة. شهدت مصر خلال السبعينات عشرات المجموعات الإسلامية المتطرفة، التكفيري منها والجهادي الداعي إلى تغيير نظام الحكم بقوة السلاح. ولكن الإخوان المسلمين نأوا بأنفسهم، وبانضباط واقتناع يحسدون عليه، عن كل توجه متطرف أو مسلح. وكان واضحاً أن الإخوان المسلمين لا يمثلون حنيناً لميراث تاريخي طويل وحسب، بل ويمثلون أيضاً الإطار المصري الأكبر لتعبير التوجه الإسلامي عن نفسه بسلم وعقل واعتدال. لم يخف الأستاذ عمر التلمساني، المرشد الثالث للإخوان المسلمين، توجهاته الليبرالية. كما أن المرشد الرابع للجماعة، محمد حامد أبو النصر لم ينقصه الوضوح عندما قال إن "النظام البرلماني يعبر عن إرادة الأمة بصدق"، داعياً إلى حرية تشكيل الأحزاب، حتى تلك التي تصطدم بالاعتقاد الإسلامي كالشيوعية والعلمانية.

في 1976، سمح الرئيس السادات بتشكيل ثلاثة منابر سياسية داخل جسم الاتحاد الاشتراكي، الحزب الوحيد المصرح به في البلاد. كانت الخطوة بداية الطريق نحو السماح بتعددية سياسية محسوبة وبطيئة في الحياة المصرية. وقد استشعر الإخوان المسلمون أن التوجهات الجديدة للدولة قد تفتح المجال لإعادة الشرعية لوجودهم كقوة إسلامية سياسية. في مارس/آذار من العام نفسه، تقدم الإخوان إلى القضاء المصري بدعوى للمطالبة بإلغاء قرار حل الجماعة القائم منذ 1954. ولكن القضاء رفض الدعوى. كان ذلك هو اختبار الشرعية الأول، وربما كانت نتيجته منطقية. فلم يكن من المتوقع بعد عقدين كاملين من الصراع بين الإخوان والدولة أن يمنح الإخوان شرعية كاملة بهذه السرعة. ولكن الصحيح أيضاً أن حكم الرئيس السادات لم يضيق على الإخوان، وقد سمح لهم بالنشاط الدعوي الهادئ، وبالوجود الواقعي في الحياة العامة. أعاد الإخوان إصدار مجلة الدعوة الشهرية، التي أصبحت معبراً رسمياً عن الجماعة. كما تحول مقر المجلة في حي التوفيقية بمدينة القاهرة إلى مقر شبه رسمي لقيادة الجماعة ومرشدها العام.

في 1977، أصدر الرئيس السادات قانون تنظيم الأحزاب، وقد قام الإخوان بالتالي بمحاولة جديدة للحصول على الشرعية القانونية. ولكن فشل المحاولة لم يمنع الجماعة من التوسع التنظيمي في الجامعات المصرية. وبالرغم من المنافسة الحادة التي صادفها الإخوان من التيارات الإسلامية الراديكالية الجديدة، فسرعان ما سيطر الطلاب الإخوان على معظم الاتحادات الطلابية الجامعية. أصبحت الجامعات المصرية مصدر قلق للسادات بتحولها إلى مركز المعارضة الأعلى صوتاً لسياسة السلام والمصالحة مع الدولة العبرية. وعندما شن الرئيس السادات حملته الكبرى على الطبقة السياسية المصرية في سبتمبر/أيلول 1981، قبل اغتياله بأسابيع، مودعاً المئات من قادة الرأي العام المعتقلات، كان بين المعتقلين العديد من الشخصيات الإخوانية بما في ذلك المرشد العام عمر التلمساني. كانت هذه هي المرة الأولى، والأخيرة بالطبع، التي تعامل فيها السادات بجدية مع الإخوان المسلمين باعتبارهم مسألة سياسية. وبعد أسابيع قليلة، اغتيل الرئيس السادات.

خلال السنوات الأولى من حكمه، أشاع الرئيس مبارك أجواء تسامح وانفتاح سياسي، محاولاً تجاوز حدة الاستقطاب الذي عاشته البلاد خلال السنوات الأخيرة من حكم الرئيس السادات. وفي 1984، وجد الإخوان المسلمون في أنفسهم من الثقة ما دفعهم إلى دخول الانتخابات البرلمانية. ولأن الانتخابات كانت انتخابات قوائم وليس أفراداً، ولأن الإخوان ما يزالون تنظيماً غير قانوني، فقد اضطروا إلى التحالف مع حزب الوفد الجديد، ليبرالي التوجه، وخوض الانتخابات تحت مظلته. كان زعيم الوفد، السياسي العتيق، فؤاد سراج الدين، يطمح في إعادة الوفد إلى حكم مصر الجمهورية كما حكم مصر الملكية. وقد وجد سراج الدين في الإخوان حليفاً مناسباً.([79]) ولكن نتائج

الانتخابات جاءت مخيبة لآمال الكثير من قوى المعارضة، ولم ينجح الإخوان في الحصول على أكثر من سبعة مقاعد في مجلس الشعب المصري. قلة يومها لاحظوا أن تلك كانت المرة الأولى منذ تأسيس الجماعة التي يسمع فيها صوت ممثليها في البرلمان المصري.

ناقشت أوساط الجماعة خلال العامين التاليين فكرة تشكيل حزب سياسي باسم غير اسم الإخوان المسلمين. ولكن الفكرة ماتت في مهدها عندما أدركت القيادة الإخوانية أنه لا نية لدى الحكم بمنح الجماعة الشرعية، ولا حتى تحت اسم جديد. في 1987، شهدت مصر انتخابات برلمانية جديدة، اعتبرها كثيرون من أفضل الجولات الانتخابية في العصر الجمهوري. وقد خاض الإخوان الانتخابات بالتحالف مع حزب العمل، الذي بدأ ينهج نهجاً إسلامياً، وحزب الأحرار الليبرالي الصغير. نجح التحالف الثلاثي في الحصول على 60 مقعداً، 36 منها للإخوان المسلمين. ([80]) ونظراً لقوة تمثيل المعارضة، فقد شكل مجلس 1987 شوكة في حلق الحكم، في وقت كانت أوضاع مصر الاقتصادية تمر بفترة بالغة الصعوبة. طالبت المعارضة بإلغاء قانون الطوارئ وإجراء إصلاحات سياسية وانتخابية، لاسيما أن الانسحاب الإسرائيلي من سيناء كان قد اكتمل، ولم تكن هناك من مخاطر حقيقية تهدد أمن البلاد. وعندما رفضت الدولة الاستجابة لمطالب المعارضة، قررت أحزاب المعارضة مقاطعة انتخابات 1990.

واجهت مصر في عقد التسعينات موجة طويلة ومريرة من العنف الداخلي، أججته أوهام القوى الإسلامية الجهادية في إمكانية التغيير باستخدام العنف المسلح، وتوجهات استئصالية لدى أجهزة الأمن. خلال الحملة الأمنية الواسعة ضد قوى العنف الإسلامي، ولدت في دوائر الأمن فكرة أن الإخوان هم أصل كل الشر. وفي ظل حالة التوتر التي كانت تلف البلاد، سرعان ما وضع الإخوان في المرمى الأمني. في 1992، اعتقل العشرات من قادة الإخوان المسلمين فيما عرف حينها بقضية شركة سلسبيل للكمبيوتر، التي كانت تملكها عناصر إخوانية. وفي 1994، أغلقت مجلة الدعوة، المتنفس الإعلامي الوحيد للجماعة. في العام التالي، تعرض الإخوان لحملة اعتقالات جديدة طالت 82 من القادة والكوادر، على رأسهم د. عبد المنعم أبو الفتوح ود. عصام العريان. وقد وجهت للمجموعة تهم تتعلق بالتخطيط لاختراق نقابات مهنية، إحياء جمعية سرية محظورة، والسعي إلى قلب نظام الحكم.([81])

الحقيقة التي لا جدال فيها أن الإخوان المسلمين كانوا بعيدين كل البعد عن تيارات العنف، بل إن وجودهم كان ضرورياً لمنع تلك التيارات من الانتشار الواسع في صفوف الشبان المصريين. ولم يكن في نشاطات الإخوان في النقابات المهنية وأوساط الطلاب الجامعيين من جديد. بل إن عقد التسعينات، شهد صعوداً إخوانياً حثيثاً في نقابات المهندسين، المحامين، الصيادلة، الصحافيين، الأطباء، ونوادي هيئات التدريس بالجامعات المصرية. وقد سارت الحملة الأمنية على الإخوان بموازاة حملة تقنين مفتعلة للحد من نفوذهم في النقابات. ففي 1993، صدر القانون رقم 100 الخاص بإعادة تنظيم النقابات، وبعد عامين فقط صدر القانون رقم 5 لعام 1995، للهدف نفسه. ولكن الإخوان تعلموا التعايش مع الأنظمة القانونية الجديدة، وعادوا لتعزيز نفوذهم النقابي. بين السبعينات والتسعينات، انقلبت نظرة الدولة إلى الإخوان من التجاهل والاستخفاف إلى التعامل الأمني. في المقابل، واجه الإخوان الحملة الأمنية بمزيد من تنمية توجهاتهم الإصلاحية. وبالرغم من أن العمل التنظيمي الإخواني لم يكن علنياً، فمنذ نهاية الثمانينات على الأقل، أصبحت المراتب والمؤسسات الإخوانية، بما في ذلك مكتب الإرشاد والمرشد العام، تختار بالانتخاب الحر من أعضاء

الجماعة. يتشكل مكتب الإرشاد من 14 عضواً، وفي 1992 اختير هؤلاء من بين 83 مرشحاً. وقد أصبحت ولاية المرشد العام محددة بأربع سنوات ولفترتين فقط، بدلاً من مدى الحياة. ولكن التطور الرئيس في الثقافة الإخوانية السياسية جاء في 1994.

بالرغم من دخول الإخوان غمار الانتخابات البرلمانية، وتبني بعض قياداتهم آراء ليبرالية، لم يكن توجه الإخوان السياسي قد اتضح في شكل كاف وملزم. ولم يكن من الممكن، حتى بعد ستين عاماً من التأسيس، إخفاء مظاهر الالتباس في الفكر السياسي الإخواني. فهل يعتبر الإخوان المسلمون أنفسهم، مثلاً، قوة في ساحة سياسية متعددة التوجهات، أم جماعة فوق الأحزاب؟ وهل هم طائفة دينية، أم جماعة إسلامية سياسية؟ ما هي حقيقة موقفهم من التعددية السياسية والفكرية في مجتمع مسلم؟ وما حقيقة نظرتهم إلى وضع غير المسلمين وإلى المرأة في الاجتماع السياسي ذي المرجعية الإسلامية الذي يدعون إليه؟ وفي صيف 1994، أصدر الإخوان المسلمون وثيقتين بالغتي الأهمية: تتعلق الأولى بتصورهم السياسي؛ أما الثانية فتشرح موقفهم من المرأة.([82]) وإذا كان التأسيس الإخواني السياسي يعتمد على كتابات البنا في الثلاثينات، وتمثلت المرحلة الثانية في الالتزام بالعمل السلمي القاطع منذ نهاية حقبة المعتقل في مطلع السبعينات، فمن الممكن اعتبار هاتين الوثيقتين القفزة الثالثة في الفكر الإخواني السياسي.

أكد الإخوان على اعتقادهم بالتطابق بين تصورهم لنظام الشورى الإسلامي والديمقراطية في صيغتها الحديثة، وعلى أن الأمة هي مصدر السلطات. كما قالوا إنه لابد للأمة من دستور مكتوب. أوضحوا إيمانهم بضرورة حفظ الحريات العامة والخاصة، وعلى تحديد مسؤولية الحكام وكيفية محاسبتهم أمام مجلس نيابي منتخب بطريقة حرة، يتمتع بسلطات تشريعية ورقابية. وفي حسم لجدل إسلامي طويل حول طبيعة الشورى، قالوا بأن قرارات المجلس النيابي ملزمة للحاكم. وعبر الإخوان عن قبولهم التعددية الحزبية، والتداول السلمي على السلطة بين الجماعات والأحزاب من خلال انتخابات شعبية دورية. كانت هذه رؤية سياسية حديثة كاملة، ولم تفترق عن التصور السياسي الحديث للدولة إلا في التوكيد على استناد الدستور إلى الشريعة الإسلامية ومراميها وقواعدها الكلية. أما فيما يخص مسألة المرأة، فقد أكد الإخوان على حق المرأة في العمل وضرورة مشاركتها في المجالس التشريعية والرقابية، وعلى حقها في تولي عضوية المؤسسات والوظائف العامة. الاستثناء الوحيد في المناصب التي يحق للمرأة توليها هو منصب رئاسة الدولة.

لم يساعد هذا التطور في الفكر السياسي الإخواني الجماعة كثيراً خلال التسعينات، لاسيما فيما يتعلق باسترداد شرعية الوجود والعمل السياسي. وحتى انتخابات 2005 البرلمانية، ظل تعامل الدولة مع الإخوان تعاملاً أمنياً. خاض الإخوان انتخابات 1995 بأكثر من 140 مرشحاً. ولكن التدخل الحكومي السافر في الانتخابات لم يسمح لهم بالفوز إلا بمقعد واحد، بينما سيطر الحزب الوطني الحاكم على 95 في المائة من المقاعد. وفي انتخابات 2000، انتزع الإخوان 17 مقعداً. وظلت الدولة على تصميمها بعدم منح الجماعة وجوداً قانونياً. وحتى عندما حاول عدد من شباب الإخوان السابقين تأسيس حزب إسلامي – ليبرالي لم يكن حظهم أفضل من الجماعة الأم. ففي 1996، تقدمت مجموعة من المهنيين والمثقفين الإسلاميين والمسيحيين، على رأسهم المهندس أبو العلا ماضي، بطلب تأسيس لحزب جديد باسم حزب الوسط. كان مشروع الحزب محاولة للخروج من أزمة رفض الحكم الترخيص للإخوان المسلمين ووجود تيار إسلامي عريض لا يجد له متنفساً في العمل الحزبي الشرعي. المدهش أن مشروع حزب الوسط قابل رفضاً من الجانبين المعنيين: الإخوان المسلمون رفضوا فكرة الحزب البديل عن الجماعة، بينما اعتبر الحكم حزب الوسط مجرد

واجهة للإخوان المسلمين. وكان الرد على طلب الترخيص للحزب هو اعتقال وكيل المؤسسين أبو العلا ماضي واثنين آخرين من مؤسسيه بتهمة إنشاء حزب ليكون واجهة لجماعة محظورة هي جماعة الإخوان المسلمين.([83])

رفضت لجنة الأحزاب الرسمية طلب الترخيص لحزب الوسط. وبعد أخذ ورد قانونيين طويلين، تقدمت المجموعة بطلب جديد في 1998 باسم حزب الوسط المصري. ولكن حظ الوسط المصري لم يكن أفضل من حظ الوسط. وفي مايو/أيار 2004، عادت المجموعة إلى تقديم طلبها الثالث باسم الوسط الجديد. وبالرغم من أن مشروع الوسط الجديد كان جديداً بالفعل، بمعنى أن برنامجه كان أقل إسلامية وأكثر ليبرالية، إلا أنه جوبه هو الآخر بالرفض. وما تزال مجموعة الوسط تصارع قرار الرفض الثالث في مختلف مستويات التحاكم مع الدولة.

لم تبدأ الأوضاع في الانفراج، انفراجاً بطيئاً، إلا بعد أحداث سبتمبر/أيلول 2001. فإلى جانب الغزو الأميركي لأفغانستان والعراق، ضغطت إدارة الرئيس بوش الابن على الأنظمة العربية لمزيد من الانفتاح السياسي. كانت هناك وجهة النظر في واشنطن تقول إن القمع السياسي يولد العنف، وإن إحدى وسائل مجابهة القاعدة هي التحول نحو الديمقراطية. جاءت الضغوط الأميركية في وقت بدأت مصر تشهد فيه حراكاً سياسياً واسعاً. ففي داخل الحزب الحاكم كان جمال مبارك، نجل الرئيس ومن تردد اسمه مرشحاً لخلافة والده، يحاول من خلال لجنة السياسات في الحزب إعادة بناء الحزب الوطني. وقد أطلقت لجنة السياسات حفنة وعود لإجراء إصلاح سياسي تدريجي في البلاد. في 2004، قامت مجموعة من النشطين السياسيين المنتمين إلى عدة تيارات معارضة بتأسيس الحركة المصرية من أجل التغيير، التي عرفت باسم حركة كفاية. طالبت كفاية في سلسلة من التظاهرات والتجمعات إلى تغيير سياسي ديمقراطي، بدءاً من حرية تشكيل الأحزاب وانتخابات رئاسية تعددية، إلى وقف العمل بقانون الطوارئ. وفي ربيع 2005، أطلق الإخوان المسلمون سلسلة من التظاهرات الجماهيرية الحاشدة في القاهرة وعدد من المدن المصرية الرئيسية. وكان ملاحظاً أن التظاهرات الإخوانية رفعت مطالب وطنية مشتركة بين القوى السياسية وليس مطالب إخوانية حصرية.

واجهت الدولة التظاهرات الإخوانية بحملة اعتقالات واسعة طالت المئات من كوادر الحركة. ووصلت الحملة ذروتها باعتقال د. عصام العريان، القيادي في الجماعة وأحد وجوهها الإعلامية المعروفة. وقد أدت حركة التظاهر غير المسبوقة إلى نتيجتين هامتين: فمن ناحية تراجع ضغط واشنطن على القاهرة، بعد أن استفاقت الإدارة الأميركية إلى أن التحول الديمقراطي في مصر سيعزز نفوذ التيار الإسلامي. ومن ناحية أخرى، أصبح التجمع والتظاهر بدون تصريح رسمي حقاً مؤكداً للمصريين.

حاولت الدولة امتصاص الحراك السياسي الواسع بإجراء تعديل دستوري رئيسي. فقد فاجأ الرئيس مبارك المصريين بالدعوة إلى تعديل المادة 76 من الدستور، الخاصة بانتخاب رئيس الجمهورية. منذ قيام الجمهورية، كان الرئيس يتم اختياره من مجلس الشعب (أي البرلمان المصري)، ثم يجرى استفتاء شعبي ليس له من تأثير على الاختيار البرلماني. جاء اقتراح مبارك بتعديل دستوري يكفل انتخاب الرئيس مباشرة من الشعب من ضمن عدة مرشحين. عدل الدستور بالفعل، ولكن التعديل جاء اجهاضاً لطموحات المصريين أكثر منه استجابة لمطالب الإصلاح. فقد عدلت المادة 76 بنص طويل ومنهك، حدد شروطاً للمرشحين لمنصب الرئاسة لا تكاد تنطبق إلا على قيادات الحزب الوطني الحاكم. ولأن الحزب الوطني تمتع بأكثرية ساحقة في مجلس الشعب، فقد

مرر التعديل بالمجلس في شكل مريح. وعندما عقدت الانتخابات الرئاسية في سبتمبر/أيلول، واجه مبارك بالفعل تسعة مرشحين آخرين؛ ولكن أياً منهم لم يمثل تحدياً جاداً لإعادة انتخابه رئيساً. وما أن انتهت انتخابات الرئاسة حتى بدأت الاستعدادات لانتخابات مجلس الشعب في نوفمبر/تشرين الثاني. بعد سلسلة طويلة من التدخلات الحكومية السافرة في العملية الانتخابية، انتظر المصريون أن تكشف العملية الانتخابية مدى جدية وعود الإصلاح السياسي.

عقدت الانتخابات البرلمانية لمجلس الشعب على ثلاث مراحل طوال شهر كامل. وقد انتهت الانتخابات بحصول الإخوان المسلمين على 88 مقعداً، وهو ما يقل قليلاً عن خمس مقاعد مجلس الشعب (البرلمان المصري) البالغة 454 مقعداً، منهم عشرة نواب غير منتخبين بل يقوم الرئيس بتعيينهم. وإلى جانب التمثيل الإخواني البرلماني القوي، حصلت قوى المعارضة الأخرى مجتمعة على 14 مقعداً. أما الحزب الوطني الحاكم، فحافظ على الأغلبية المطلقة (متجاوزاً حاجز الثلثين الحرج، الضروري لأي تعديل دستوري جديد) بحصوله على 325 مقعداً. لم تكن العملية الانتخابية بالمستوى المطلوب من الشفافية، ولكنها كانت أفضل من أية عملية انتخابية سابقة. ومن المؤكد أن وجه مجلس الشعب المصري قد تغير، وتغيرت معه خارطة السياسة المصرية. ولم يعد هناك من شك، لا بين قوى المعارضة ولا في أوساط الدولة، أن الإخوان المسلمين هم القوة المعادلة للحزب الوطني وحكومته. وبات الجميع في انتظار النتائج الأبعد للانتخابات.

عاش الإخوان عقوداً طويلة يدافعون فيها عن وجودهم كجماعة إسلامية وجماعة سياسية. وهم يواجهون اليوم تحدي طرح أنفسهم كقوة وطنية جامعة، تحمل هموم الجماعة الوطنية المصرية وتتحدث باسمها. وتواجه الدولة تحدياً من نوع آخر، تحدى إيجاد حل لوضع غريب ومستهجن تعتبر فيه قوة المعارضة الرئيسية قوة محظورة وغير شرعية. كما الحالة السعودية، وإن في مناخ وتحت شروط مختلفة، قربت انتخابات 2005 الإخوان والدولة المصرية كما لم يقتربا من قبل. ولكن الطريق ما يزال طويلاً قبل أن تحقق مصر شرط الإجماع على مبادئ ومصالح البلاد الكبرى، الشرط الضروري لبناء نظام ديمقراطي تداولي. وحتى ذلك الحين سيكون ضرورياً ربما أن تدرك الطبقة الحاكمة أن التفرد بالحكم بات ضاراً لأسس وأهداف الحكم ذاته!

الفصل السادس عشر: حدود الانتصار الإصلاحي

كان الثالث من نوفمبر/تشرين الثاني 2002 يوماً مشهوداً في تاريخ الجمهورية التركية. فبعد يوم انتخابي صاخب، أعلن فوز حزب العدالة والتنمية، الذي لم يمر على تأسيسه سوى عامين، بأكثرية برلمانية مريحة. فاقت النتائج كل توقعات مستطلعي الرأي العام ومراقبي الحياة السياسية التركية، وأشارت إلى انهيار مدهش للأحزاب التركية التقليدية. بعد ثمانية عقود على قيام الجمهورية، يكتسح الانتخابات العامة مجموعة من الشبان الإسلاميين الذين لم تتجاوز أعمار أغلبهم الخمسين عاماً. هؤلاء هم أبناء الجمهورية، الأبناء الذين نشأوا في معاهدها التعليمية وتشبعوا بثقافتها وقيمها، يصلون إلى الحكم باسم القيم التي حاولت الجمهورية مسحها نهائياً وبغير رجعة من الذاكرة التركية. بفوز العدالة والتنمية، لم يعد من الممكن تجاهل حقيقة الموت الانتخابي لحرب الدولة التركية الشعواء على الإسلام، الحرب التي كانت السمة الأبرز لتركيا الحديثة.

بعد قليل من الأخذ والرد ومحاولات التعطيل في دوائر الحكم، شكل عبد الله غول، الشخصية الثانية في العدالة والتنمية، وزارة الحزب الأولى. كان زعيم الحزب وشخصيته الرئيسة رجب طيب أردوغان قد منع بقرار قضائي من الترشح للانتخابات أو تسلم قيادة الحزب، وذلك على خلفية إدانة مسبقة له في قضية تتعلق بإهانة ذكرى مؤسس الجمهورية مصطفى كمال أتاتورك. ولكن سيطرة العدالة والتنمية على البرلمان سمحت بإجراء تعديلات في قوانين البلاد. وخلال أشهر كان أردوغان قد نجح في دخول البرلمان بعد فوزه في انتخابات تكميلية لمقعد برلماني شاغر. وسرعان ما تسلم أردوغان رئاسة الحكومة، وأصبح عبد الله غول وزيراً فعالاً ونشطاً لخارجيتها.

توقع أغلب مراقبي الشأن التركي وقوع صدام سريع بين حكومة العدالة التنمية وجنرالات الجيش. وقد بنيت هذه التوقعات على منطق تقليدي؛ فالخلفية الإسلامية لقادة العدالة والتنمية لم تكن تخفى على أحد، والجيش هو الحارس الأقوى لعلمانية الجمهورية وعدائها لكل ما هو إسلامي. ولكن المفاجأة الثانية كانت في نجاح أردوغان ورفاقه في إدارة حكومة بالغة الكفاءة، وتطبيق برنامج إصلاح سياسي واقتصادي لم تعرف تركيا مثيلاً له منذ نصف قرن على الأقل. وهو ما يطرح أسئلة عديدة حول سر نجاح العدالة والتنمية، وما إن كانت تركيا قد اكتشفت أخيراً طريق النجاة من أزمة الهوية الطاحنة التي عاشتها طوال معظم القرن العشرين. الحقيقة أن العدالة والتنمية ليس حزباً إسلامياً سياسياً، لا في برنامجه ولا وفي خطاب قادته. معادلة حزب غير إسلامي يقوده إسلاميون هي انعكاس للتناقض الذي يحمله بروز جمهورية علمانية معادية للإسلام في مركز الإمبراطورية العثمانية، أطول الدول الإسلامية عمراً؛ وهي انعكاس للطبيعة المتغيرة وغير المستقرة للقوى الإسلامية السياسية.

ولدت الجمهورية التركية على يد مصطفى كمال (الذي سيعرف بعد ذلك بأتاتورك، أو أبو الأتراك) في مارس/آذار 1923. كان مصطفى كمال ضابطاً منضبطاً وبارزاً في الجيش العثماني، قاتل بشجاعة ضد الغزو الإيطالي لليبيا، وخاض غمار المعارك ضد الإنزال البريطاني في غاليبولي في مطلع الحرب العالمية الأولى. كما قاد مصطفى كمال بعد ذلك الدفاعات العثمانية في فلسطين ضد البريطانيين، وربما كان آخر ضابط كبير ينسحب من الجبهة الفلسطينية في 1917. ولكن ما أن قامت القوات اليونانية، بتشجيع بريطاني – فرنسي، باحتلال منطقة إزمير في ربيع

1919، حتى قدم مصطفى كمال استقالته وسارع لتنظيم المقاومة التركية للغزو اليوناني.([84])
خلال فترة قصيرة، نجح مصطفى كمال في حشد قوة فعالة من العشائر الأناضولية وبقايا الجيش العثماني والعلماء، وموظفي الدولة الذين انضموا إليه، في حرب استقلال سيكون لها دور حاسم في رسم مستقبل البلاد. في الوقت الذي كان فيه السلطان وحكومته في اسطنبول قد أصبحا ألعوبة في يد موظفي السفارة البريطانية وضباط الأسطول البريطاني المسيطر على البوسفور، كان المقاومون في الأناضول يدافعون عن البلاد ويوقعون الهزيمة تلو الأخرى بالقوات اليونانية غرب الأناضول ويضيقون على القوات الفرنسية في جنوبه. وسرعان ما أعلن مصطفى كمال تحديه للحكم في إسطنبول بتأسيس هيئة برلمانية باسم "المجلس الوطني الكبير" للقوى والفعاليات التي التفت حوله في مدينة أنقرة الصغيرة. وفي خريف 1922، كان مصطفى كمال قد نجح نهائياً في تطهير الأناضول من الوجود اليوناني. أصبح مصطفى كمال بطلاً شعبياً وقومياً للأتراك، الذين مزقت هزيمة الحرب الأولى كرامتهم وكبرياءهم. وخلال أسابيع قليلة، أعلن مصطفى كمال أن المجلس الوطني والإدارة التي يقودها، وليس حكومة إسطنبول، هي مصدر الشرعية. أخذ مصطفى كمال قراراً بإلغاء السلطنة العثمانية والإبقاء فقط على مؤسسة الخلافة. وفي مطلع 1923 أصبحت تركيا جمهورية، واختيرت أنقرة، بدلاً من إسطنبول، عاصمة للجمهورية.

كان مصطفى كمال ابن حقبة التحديث العثماني، وابن المؤسسة العسكرية التي كانت أول مؤسسات الدولة العثمانية تماساً مع رياح التحديث وأكثرها حداثة. وقد فهم أغلب رجال الدولة العثمانية التحديث، منذ منتصف القرن التاسع عشر، باعتباره اتباعا للنموذج الأوروبي للدولة والاجتماع. ولذا، فعندما أصبح مصطفى كمال رئيساً للجمهورية التركية الوليدة لم يكن لديه ولدى زملائه تصور للتحديث غير التصور الغربي. من جهة أخرى، اعتقد مصطفى كمال وزملاؤه أن الإرث العثماني بات إرثاً ثقيلاً ومثبطاً لنهوض تركيا الجديدة وتقدمها. وقد عمل مصطفى كمال خلال فترة رئاسته الطويلة على تخليص تركيا من تاريخها وثقافتها العثمانيين. ولأنه لم يفرق بين ما هو عثماني وما هو إسلامي فقد استبطنت سياسته حرباً على الإسلام ذاته. في الثالث من مارس/ آذار 1923، قام مصطفى كمال بإلغاء الخلافة، ومعها ألغي موقع شيخ الإسلام، والمحاكم الشرعية، ووزارة الأوقاف، والمدارس الإسلامية ومناهج التعليم الإسلامي. في العام التالي، صدر دستور الجمهورية الأول الذي أكد على أن السيادة للأمة، ولكنه حافظ على النص بأن الإسلام هو دين الدولة. ولكن حتى هذا النص العام جداً ألغي هو الآخر بعد أربع سنوات. وبعد فترة قصيرة من السماح بتعدد الأحزاب، لم يعد هناك إلا الحزب الحاكم، حزب الشعب الجمهوري. قمعت كل الحركات المعارضة، وبقوة السلاح عند الحاجة، وقبض مصطفى كمال على السلطة بيد من حديد. وبدأت أجهزة الدولة والحكم في بناء شخصية مصطفى كمال، منقذاً ومخلصاً وأباً للأمة التركية، أو على الأصح كديكتاتور حديث.

ما أن اختتم عقد العشرينات، حتى كانت الطرق الصوفية قد منعت، وأغلقت زوايا وتكايا المتصوفة. غيرت أبجدية اللغة التركية من الحروف العربية إلى اللاتينية؛ وخلال عقود قليلة لم يعد بإمكان الأتراك قراءة نصوص تاريخهم وآدابهم بلغتها الأصلية. استيعرت المصطلحات الأوروبية بلا حساب، وأجري انقلاب شامل في المناهج الدراسية. منع الأذان باللغة العربية، منعت الموسيقى والفنون العثمانية التقليدية، منع حجاب المرأة، وفرضت القبعة الأوروبية غطاءً لرأس الرجال. سيطرت الدولة تماماً على المؤسسات الوقفية والإسلامية الأخرى، وسنت قوانين تصطدم عمداً بالشرائع والقيم الإسلامية. كما وضعت قيود صارمة على عدد وصفة من يسمح له بأداء فريضة

الحج. في 1931، أعلن مصطفى كمال أتاتورك أن إيديولوجيا الدولة تقوم على مبادئ ستة: الجمهورية، القومية، الشعبية، الدولتية، العلمانية، والإصلاحية؛ وفي 1937، أصبحت هذه المبادئ جزءاً من الدستور. إن كانت العلمانية في أصلها الأوروبي هي نظام الفصل بين الدولة والكنيسة، فقد أصبحت في دولة أتاتورك حرباً على كل "الكنائس" لتأمين سيطرة "كنيسة واحدة" هي الدولة.

في 1938، توفي أتاتورك وتولى رفيقه في حرب الاستقلال عصمت إينونو رئاسة الجمهورية. كان الاعتقاد السائد في أوساط الحكم أن المعركة ضد الدين والتراث العثماني قد حسمت. ولكن الواقع كان شيئاً آخر. فإن كان برنامج أتاتورك قد نجح فعلاً في المؤسسة العسكرية وفي بيروقراطية الدولة والجهاز القضائي، فقد استمرت الأكثرية التركية، لاسيما في المناطق الريفية وأحياء المدن التقليدية، على ولائها للمواريث الإسلامية. نشطت الطرق الصوفية سراً، كما وزعت مئات الألوف من نسخ رسائل بديع الزمان النورسي، العالم المسلم المعارض لسياسة الدولة، الذي وضع تحت الإقامة الجبرية. وبينما كانت الإذاعة التركية الرسمية تبث الموسيقى الغربية الحديثة، كان الناس يستمعون سراً إلى المدائح النبوية وأناشيد المتصوفة. بل حتى أكاديمية اللغة التركية والتاريخ، التي أسسها أتاتورك لتعمل على تعزيز الفكرة القومية التركية، سرعان ما تحولت إلى مركز لإحياء التاريخ العثماني، بعد أن أدرك الأكاديميون العاملون فيها أن من المستحيل تصور وجود أمة تركية بدون الميراث العثماني. وفي نهاية الحرب العالمية الثانية، أخذت تركيا قراراً بالانضمام للحلفاء؛ وأصبحت أحد الموقعين الأوائل على ميثاق الأمم المتحدة. في ظل المناخ الليبرالي الديمقراطي الذي ساد الأوساط الغربية، شعر إينونو وقياديي حزب الشعب الجمهوري الحاكم بأنه لا خطر من السماح بدرجة محدودة من التعددية والليبرالية السياسية. وكانت أوساط النخبة الحاكمة حتى قبل اندلاع الحرب الثانية بدأت في استشعار الآثار السلبية لوطأة الدولة الثقيلة على المجتمع التركي.

سمح لأربعة أعضاء سابقين في الحزب الجمهوري، هم عدنان مندريس، رفيق قورلتان، جلال بايار، والمؤرخ الكبير فؤاد كوبروللو، بتأسيس حزب معارض باسم الحزب الديمقراطي.([85]) بعد أشهر قليلة من تأسيسه، استطاع الحزب الديمقراطي بقيادة مندريس الفوز بـ 61 من مقاعد برلمان 1946. وفي 1950، اكتسح الديمقراطيون الانتخابات بالفوز بـ 420 مقعداً، بينما لم يحصل حزب أتاتورك إلا على 63 مقعداً من مقاعد البرلمان. كان برنامج مندريس، الذي حقق لحزبه هذا الفوز الكبير، بسيطاً ومدهشاً في آن. فقد وعد الشعب أنه في حال فاز في الانتخابات فسيعيد الأذان باللغة العربية، سيرفع القيود عن ممارسة الشعائر الدينية، سيسمح ببناء مساجد جديدة، سيرخص للطرق الصوفية، ويحترم عقائد الناس. حقق مندريس وحزبه فوزين آخرين في انتخابات 1954 و1957. وفي 1960، لم يعد لدى خصوم مندريس المزيد من الصبر، حتى أن إينونو دعا علناً إلى تدخل الجيش. وسرعان ما أطاح انقلاب قاده الضابط جمال جورسيل بحكومة مندريس، الذي أعدم واثنين من رفاقه بعد ذلك بتهمة العمل على تحويل تركيا إلى دولة دينية والخضوع للنفوذ الغربي. وقد ظل جثمان مندريس في جزيرة آدا البعيدة، حتى قامت حكومة تورغوت أوزال في الثمانينات بنقله إلى موقع لائق بمدينة اسطنبول. في جوهره، لم يكن برنامج مندريس راديكالياً بأية حال من الأحوال، ولكن شعبيته كشفت عن عمق الصدام بين جمهورية أتاتورك وولاء الأتراك لدينهم. وبإطاحة الجيش به، انتهت أول محاولة لتحقيق مصالحة بين الشعب التركي ودولته الحديثة.

دخلت تركيا بعد الانقلاب حقبة من عدم الاستقرار السياسي والاضطراب الاقتصادي. قام الانقلابيون بحملة تطهير واسعة لضباط الجيش من رتبة جنرال وكولونيل ممن اشتبه في تعاطفهم

مع مندريس. وأقر دستور جديد، عزز من سلطة الدولة وأدخل إلى نظام الحكم التركي لأول مرة مجلس الأمن القومي، المشكل من رئيس الجمهورية، رئيس الوزراء، قائد الجيش، وقادة فروع القوات المسلحة. وقد أصبح المجلس قناة الجيش الشرعية للتأثير على قيادة الدولة وتوجيه سياسات البلاد. في أكتوبر/تشرين أول 1961، أعيدت الحياة المدنية وعقدت انتخابات جديدة. عاد الحزب الجمهوري كما هو بقيادة إينونو، وعاد الحزب الديمقراطي باسم حزب العدالة، كما دخل الساحة السياسية حزبان قوميان راديكاليان. وإضافة إلى الأحزاب الرئيسية، بدأت عدة منظمات ماركسية في النشاط في البلاد. ولعدة سنوات تالية لم يعد ممكناً لحزب واحد الحصول على أكثرية برلمانية قاطعة وتشكيل حكومة مستقرة. وأصبحت مؤسسة الدولة لعبة يتقاذفها جنرالات الجيش وسليمان ديميريل زعيم حزب العدالة وبولنت إيجيفيت زعيم الحزب الجمهوري.

وفي 1970، دخل الساحة السياسية مهندس تركي شاب، تلقى تعليمه في تركيا وألمانيا، هو نجم الدين أربكان. أعلن أربكان عن تأسيس حزب إسلامي التوجه باسم حزب النظام الوطني.([86]) بخلاف مندريس، الذي كان ليبرالياً يحترم الإسلام، لم يخف أربكان أن ولاءه المبدئي هو للإسلام. اعتقد أربكان أن الديمقراطية كفيلة بالتعبير عن إرادة الشعب وخياراته؛ ولكن الجيش، الذي نصب نفسه حارساً لجمهورية أتاتورك، أعلن خصومته لأربكان منذ البداية. ففي العام التالي لتأسيس حزب النظام الوطني، تدخل الجيش في انقلاب مقنع ليمنع الحزب، بالإضافة إلى حزب العمال التركي، ماركسي التوجه، من العمل السياسي. كما عدلت 31 مادة من مواد الدستور لإحكام سيطرة الدولة على المؤسسات المدنية ووسائل الإعلام، واستبعاد التوجهات الإسلامية كلياً من العمل السياسي. بيد أن أربكان لم ييأس. وفي 1973 عاد إلى السياسة من جديد بحزب الإنقاذ الوطني. وسرعان ما فاجأ الطبقة السياسية التركية بفوزه بـ 49 مقعدا من مقاعد البرلمان، ليتحكم في مصير الحكومة القادمة. اضطر بولنت إيجيفيت صاحب الكتلة البرلمانية الأكبر إلى التحالف مع أربكان، الذي أصبح شريكاً في الحكم للمرة الأولى. وعندما أخذ الشريكان في 1974 قرار إرسال الجيش لحماية الأقلية التركية في شمال قبرص، وصلت الحكومة ذروة شعبيتها. ولكن أثر الإنزال العسكري في قبرص مر مروراً سريعاً. وفي الجامعات وشوارع المدن الكبرى، كان العنف السياسي يزداد اشتعالاً بين القوى اليسارية واليمين القومي. ونظراً لحالة عدم الاستقرار، وانتشار الفساد، ولأن السياسيين الأتراك تجنبوا اتخاذ قرارات اقتصادية جذرية، كانت البلاد تهبط إلى هوة اقتصادية سحيقة. وما أن حلت نهاية السبعينات حتى تجاوزت معدلات التضخم المائة في المائة.

في الوقت الذي دخلت تركيا حالة من فقدان الاتجاه والتوازن، انتصرت الثورة الإسلامية في إيران وأصبح خيار التحول الإسلامي في المنطقة خياراً واقعياً. وفي السادس من أيلول/سبتمبر 1980، نظم أربكان وحزبه تظاهرة مليونية في مدينة قونية المحافظة لدعم القضية الفلسطينية والدفاع عن القدس. أذهل حجم التظاهرة قادة الجيش والأحزاب العلمانية، وعزز موقع أربكان الشعبي. وبعد ستة أيام فقط على مظاهرة قونية، أعلن الجيش بقيادة رئيس أركانه الجنرال كنعان إيفرين استيلاءه على السلطة. حل الانقلابيون البرلمان، علقوا الدستور، واعتقلوا الآلاف من النشطين السياسيين من شتى الاتجاهات. كان الهدف الأساسي لانقلاب كنعان إيفرين وضع حد للفوضى السياسية والعنف الذي أطاح باستقرار البلاد ومحاصرة تيارات المد الإسلامي من الوصول إلى تركيا. وبالرغم من أن الديمقراطية وحكم القانون أصبحت أهم الأسلحة الفكرية الغربية في الصراع مع الاتحاد السوفيتي، فقد تنفس حلف شمال الأطلسي الصعداء وهو يرى الجنرالات يستولون على السلطة في أنقرة. ففي ذروة الحرب الباردة، احتلت تركيا موقعاً بالغ الأهمية في

استراتيجية الدفاع الغربية، ولم يكن أحد في العواصم الأوروبية أو الولايات المتحدة يريد حتى التفكير في إمكانية خروج تركيا من حلف الأطلسي والمعسكر الغربي.

بيد أن السرعة التي استطاع بها الجيش إحكام قبضته على البلاد لم تستطع إخفاء الدلالة العبثية للانقلاب في سياق تاريخ الجمهورية. فالدستور الذي قام الجنرالات بإلغائه هو ذات الدستور الذي وضع تحت إشراف ضباط انقلاب 1960، وعدل تعديلاً واسعاً بإشراف جنرالات 1971. والجمهورية التي قفز كنعان إيفرين لإنقاذها هي ذات الجمهورية التي اعتقد أسلافه في الستينات والسبعينات أنهم أمنوها تأميناً شاملاً. في جوهره، كان انقلاب إيفرين يشير إلى أن الأزمة هي في الأسس التي قامت عليها الجمهورية، وأنه ما لم تعالج الأسس فإن تركيا ستخرج من أزمة لتدخل أخرى. وهذا ما سيؤكده العقدان التاليان. ككل الانقلابات السابقة، قام إيفرين وزملاؤه بتطهير الجيش وبيروقراطية الدولة من كل من اشتبه في توجهه اليساري أو الإسلامي، أو حتى في تدينه التقليدي. بل وأصبحت حملات تطهير الجيش من المتدينين تقليداً ثابتاً في المؤسسة العسكرية. وضع دستور جديد، يعتبر الأكثر تفصيلاً في تاريخ الجمهورية وبين أغلب دساتير الدول، وكأن واضعيه أرادوا ألا يتركوا شيئاً للصدفة أو الاجتهاد. سمح بعودة الحياة المدنية في شكل تدريجي وحذر. وليس هناك من خلاف في أن الشخصية التي سيطرت على الساحة السياسية في الثمانينات ومطلع التسعينات كانت شخصية تورغوت أوزال. فقد استطاع هذا الاقتصادي ثاقب النظر أن يكسب ثقة الجنرالات، وأن يوحي للشعب التركي بإمكانية الخلاص من التدهور الاقتصادي وسيطرة المؤسسة العسكرية على الدولة.

أسس أوزال حزب الوطن الأم، واكتسح انتخابات 1983، قبل أن تتمكن القوى والأحزاب السياسية الأخرى من تنظيم نفسها. وكان واضحاً أن الجيش علق آماله على قدرة أوزال في إحداث تطبيع سلس للحياة السياسية. وسرعان ما عادت الطبقة السياسية التقليدية بأسماء جديدة لأحزابها القديمة. عاد سليمان ديميريل على رأس حزب الطريق القويم، وعاد إيجيفيت على رأس حزب اليسار الديمقراطي؛ وأضيف إليهما حزب الشعب الديمقراطي بزعامة أردال إينونو. ووجد نجم الدين أربكان موقعاً للتيار الإسلامي تحت اسم حزب الرفاه الوطني. ولكن أوزال نجح في الاحتفاظ بالحكم بعد حصوله على الأكثرية البرلمانية في انتخابات 1987 المبكرة. وقد أثبت أوزال براعة سياسية فاقت حتى قدرة الجنرالات على التحكم. اعتقد اوزال اعتقاداً عميقاً بضرورة رفع وصاية الدولة عن المجتمع، وتعزيز الحريات وتشجيع المبادرة. وبالرغم من أن شهرة أوزال أسست في مجال الاقتصاد وبناء اقتصاد السوق، فقد سعى أيضاً إلى تطبيق رؤيته على مختلف مناحي الاجتماع. لم تدعم حكومة أوزال القطاع الخاص وحسب، بل وأعادت حرية نشر الصحف وتأسيس دور النشر ذات التوجهات المختلفة، وفتحت المدارس الدينية والقرآنية، وسمحت بإقامة المؤسسات الخاصة شبه الوقفية. وقد شهدت تركيا منذ نهاية الثمانينات حيوية إسلامية غير مسبوقة، انعكست في محطات التلفزة الخاصة، الصحافة، طباعة الكتاب، وتدفق الشبان على التعليم الإسلامي المدرسي والجامعي. وساعدت اتفاقات التعاون مع السوق الأوروبية المشتركة على تنشيط اقتصاد منطقة الأناضول حيث الولاء للإسلام لايزال قوياً وعميقاً. غيرت النقلة الاقتصادية في الأناضول من الخارطة الاجتماعية لطبقة رجال الأعمال والصناعة، التي شهدت انضمام عدد متزايد من التجار والصناعيين المحافظين ذوي الالتزام الإسلامي إلى صفوفها.

في 1989، ترك أوزال رئاسة الوزراء ليتولى منصب رئاسة الجمهورية؛ وبخروجه من الساحة السياسية الحزبية، فقد حزب الوطن الأم سحره. وعادت السياسة التركية إلى أجواء عدم الاستقرار،

التي فاقم منها انتشار ظاهرة الفساد في أوساط الطبقة السياسية الحاكمة. وعادت حالة من فقدان الثقة لتصبغ نظرة الشعب إلى الأحزاب ودوائر العمل السياسي. وما أن أعلنت نتائج انتخابات 1995، حتى عبر الشعب عن موقفه بمفاجأة جديدة للأحزاب التقليدية. فقد استطاع حزب الرفاه بقيادة أربكان الحصول على 158 مقعداً في المجلس الوطني، مما جعله صاحب أكبر كتلة برلمانية. لم تكن تلك الكتلة كافية ليشكل حزب الرفاه الحكومة منفرداً، وكان عليه التحالف مع حزب الوطن الأم بزعامة تانسو تشيلر. نص اتفاق التحالف بين الحزبين على أن يتولى أربكان رئاسة الحكومة أولاً لمدة عامين، ثم يخلي مقعد رئاسة الوزراء لتشيلر.

في صيف 1996، وصل أربكان أخيراً لمقعد رئاسة الوزراء، الذي عمل طوال ربع قرن للوصول إليه.([87]) في داخل تركيا، نجحت وزارة أربكان في استعادة حالة الانتعاش الاقتصادي. أما في مجال السياسة الخارجية، فقد اتبع أربكان سياسة إسلامية، أو بالأحرى سياسة عثمانية. أراد أربكان استعادة موقع تركيا القيادي في العالم الإسلامي، ولم يتردد في التصريح برغبته في إقامة كتلة إسلامية كبرى. كانت وسيلته لتحقيق هذا المشروع إقامة تجمع إسلامي مشابه للاتحاد الأوروبي من ثمان دول إسلامية رئيسية. وبالرغم من الصعوبات التي واجهها أربكان في إنجاز مشروعه الإسلامي إلا أنه عمل على تحقيقه بعناد لا يخفى، معلقاً آماله على عامل الزمن والضغط الشعبي. كانت تركيا التسعينات تعيش جدلاً حاداً حول الهوية وجدوى الانضمام للوحدة الأوروبية؛ بينما سعى أربكان إلى أن يثبت للشعب التركي أن كرامته وموقعه ورخاءه هو في توثيق العلاقات بالعالم الإسلامي، لاسيما الجوار العربي. ومن جهة أخرى، نظر أربكان إلى الدور التركي من منظار قومي، معتقداً أن مجال تركيا الحيوي يمتد من البلقان إلى حدود الصين الغربية.

بيد أن الجيش كان للزعيم الإسلامي الطموح بالمرصاد. وخلال أشهر قليلة من توليه رئاسة الوزراء، أخذت ضغوط الجيش على الحكومة في التصاعد. منذ بداية 1997، اتجه مجلس الأمن القومي، الذي يسيطر عليه القادة العسكريون، إلى تقديم سلسلة من المطالب لرئيس الوزراء. طالب الجنرالات أربكان بإغلاق المدارس الإسلامية، تطهير المناهج الدراسية من أية صبغة دينية، زيادة عدد السنوات الإلزامية في التعليم العلماني، قمع الروابط المهنية الإسلامية، وإغلاق المؤسسات الوقفية الجديدة. كما طالبوا أربكان بتوثيق علاقات التعاون مع الدولة العبرية. كان المقصود من هذه المطالب إهانة أربكان أمام أنصاره، وإظهار الزعيم الإسلامي في مظهر الخاضع لإرادة النظام العلماني المناهض للإسلام. وعندما اضطر أربكان لاستقبال وزير الخارجية الإسرائيلي، وتقديم الاحترام العلني في ضريح أتاتورك لذكرى مؤسس الجمهورية، تساءل كثيرون من أنصاره ما إن كان الاحتفاظ بمنصب رئاسة الوزراء أهم من الاحتفاظ بالمبادئ والقناعات. بيد أن تنازلات أربكان للجنرالات ومحاولته تطمين القوى العلمانية في الدولة لم تجد نفعاً. كان واضحاً من البداية أن جنرالات الجيش قبلوا بأربكان على مضض، آملين بأن رئاسته للحكومة ستظهر عدم كفاءته. وعندما أثبت أربكان جدارته، ونجح في إحداث انتعاش حقيقي للاقتصاد التركي وفي تحسين علاقات بلاده بعدد كبير من الدول الإسلامية، بات الجنرالات على قناعة بضرورة التدخل السافر للتخلص منه. في صيف 1997، بعد عام واحد فقط على تسلم أربكان رئاسة الحكومة، كانت تركيا تقف على مفترق طرق: إما استقالة أربكان من منصبه أو الانقلاب. ولتفادي إدخال البلاد حقبة جديدة من الحكم العسكري، بادر أربكان إلى الاستقالة.

في 1998، حظر حزب الرفاه من العمل السياسي بأمر قضائي، وبدأ القضاء التركي في ملاحقة أربكان وعدد من قادة حزبه بتهم مختلفة تتعلق بانتهاك مواثيق علمانية الدولة وإهانة رموزها.

لجأ أربكان وقيادات حزبه إلى المخرج التركي التقليدي بتأسيس حزب جديد باسم الفضيلة. ولكن حزب الفضيلة تعرض هو الآخر للحظر سنة 2000. وبدا واضحاً أن القوى العلمانية النافذة في الجيش وبيروقراطية الدولة وجهاز القضاء ستقوم بكل ما في وسعها لمنع أربكان من الحصول على الدعم الانتخابي الكافي للمشاركة في الحكم. وهنا بالذات بدأت التشققات في الظهور داخل حزب أربكان وفي صفوف أتباعه. لم يكن سراً في الأوساط التركية الإسلامية أن أربكان يقود حزبه كسلطان مطلق الصلاحية، وأنه يصر على إدارة شؤون الحزب كافة، صغيرها وكبيرها، حتى أثناء الفترات التي منع فيها من ممارسة العمل السياسي. وبعد أن مضى زهاء ثلاثة عقود على بروزه في الساحة السياسية التركية وقيادته لحزبها الإسلامي، كان أربكان قد أصبح عبئاً على زملائه أكثر منه مصدر إلهام لهم. ولا يخفى أن تقدم العمر من ناحية، وطموحات جيل جديد من الشبان الأتراك الإسلاميين من ناحية أخرى، قد لعبت دورها في انشقاق الحزبيين الإسلاميين على أنفسهم. ولكن الانشقاق هذه المرة حمل صبغة فكرية أيضاً.

في فبراير/شباط 2000، قال رجب طيب أردوغان، القيادي البارز في حزب الفضيلة، "إن من الخطأ أن نساوي الحزب بالدين والدين بالسياسة. إننا لا نهدف إلى تأسيس دولة إسلامية، ولسنا حزباً ثيوقراطياً. أما في حال انخراط الناس الأتقياء في الحياة السياسية، مع امتناعهم عن اعتبار المعايير الدينية مرجعاً لهم، فلا يمكننا الحديث عن إسلام سياسي." جاء تصريح أردوغان في سياق الدفاع عن حزب الفضيلة، ولكنه استبطن أيضاً بحثاً عن محاولة الخروج من مأزق العداء المستحكم بين أربكان والمؤسسة العلمانية في الدولة. وما أن صدر قرار حظر حزب الفضيلة سنة 2000، حتى أعلن أردوغان ومجموعة من رفاقه رغبتهم في تأسيس حزب مستقل.([88]) وفي العام التالي، ولد حزب العدالة والتنمية بقيادة أردوغان وعبد الله غول.

ولد رجب طيب أردوغان في 1954 بأحد الأحياء التقليدية لمدينة اسطنبول. منذ قرر أتاتورك اختيار أنقرة عاصمة للجمهورية، ظلت إسطنبول مدينة الميراث العثماني. وفي حين أصبحت أنقرة مقراً لطبقة الحكم العلمانية المعادية للدين، ظلت التقاليد الإسلامية حية نشطة في إسطنبول، سواء في عادات الأسر، في دوائر المتصوفة، أو في المساجد العثمانية المنتشرة في أرجاء المدينة. درس أردوغان في ثانوية الأئمة، ثم التحق بكلية علوم الاقتصاد والإدارة. وقد أصبح عضواً مبكراً في حزب السلامة الوطني، وحافظ على عضويته في كل الأحزاب التالية التي اعتاد أربكان تأسيسها بعد حظر سلفها. في 1985، أصبح أردوغان رئيس فرع حزب الرفاه الوطني في اسطنبول. وفي 1994، فاز فوزاً ساحقاً في انتخابات رئاسة بلدية المدينة. خلال فترة رئاسته لبلدية إسطنبول، نهض أردوغان بالمدينة نهضة نوعية، مما لفت إليه الأنظار وجعله واحداً من أكثر الشخصيات السياسية شعبية في البلاد. ولكنه تعرض هو الآخر لملاحقات قضائية تتعلق بأبيات شعر قرأها في خطاب له بمدينة ديار بكر، وصفت بأنها تحمل إهانة لذكرى أتاتورك.

عندما أسس حزب العدالة والتنمية، أعلن أردوغان أن حزبه سيحافظ على أسس النظام الجمهوري، ولن يدخل في مماحكات مع القوات المسلحة التركية. وقال "سنتبع سياسة واضحة ونشطة من أجل الوصول إلى الهدف الذي رسمه أتاتورك لإقامة المجتمع المتحضر والمعاصر في إطار القيم الإسلامية التي يؤمن بها 99 في المائة من مواطني تركيا". في تصريحات أردوغان الأولى، بعد تأسيس العدالة والتنمية، بدا للبعض أنه ليس أكثر من إسلامي جامح الطموح، يسعى إلى استرضاء الجيش والدولة العلمانية للفوز بالحكم. ولكن الحقيقة أن أردوغان ورفاقه توصلوا إلى قناعة باستحالة نجاح حزب إسلامي في مناخ تركيا الحالي، حتى بعد ستين عاماً على وفاة

أتاتورك. ما أراده أردوغان هو إقامة توافق سياسي بين الأتاتوركية وقيم الإسلام السائدة في أوساط أكثرية الشعب التركي، توافق يسمح بقيام حكم عقلاني يضع حداً لحرب الدولة على الدين، ويمنع انفجار الصراع بين أنصار الهوية الإسلامية وحراس القيم العلمانية للجمهورية. العدالة والتنمية ليس حزباً إسلامياً سياسياً، ليس صورة أخرى من محاولات أربكان الماراثونية لإعادة بناء الدولة التركية على أسس إسلامية. العدالة والتنمية هو حزب علماني محافظ يحترم عقيدة الشعب التركي وإيمانه.

بهذا المركب القلق بين الأتاتوركية والإسلام، بشعبية هائلة حازها أردوغان ورفاقه خلال سنوات إدارتهم عدداً من البلديات، بدعم هائل من اتحاد التجار والصناعيين المسلمين، وبجيش من الشبان النشطين والأكفاء، أدار العدالة والتنمية حملة انتخابية غير مسبوقة في 2002. وكانت النتيجة فوزاً ساحقاً للحزب الجديد، وإخفاقاً للأحزاب العلمانية التقليدية، يمينها ويسارها. وبالرغم من الشكوك العميقة التي أبداها جنرالات الجيش تجاه العدالة والتنمية، لم تتحرك المؤسسة العسكرية لحرمان الفائزين من حقهم في تشكيل الحكومة. كانت تركيا قد مرت منذ 1999 بأزمة اقتصادية طاحنة، أفقدت الليرة التركية 50 في المائة من قيمتها الفعلية. كما أعلنت قمة الاتحاد الأوروبي في هلسنكي بدء التفاوض حول سعي تركيا إلى الترشح لعضوية الاتحاد. ولم تكن الأزمة الاقتصادية، ولا المزاج الشعبي التركي، ولا النظرة الأوروبية للحكم العسكري، تسمح بتدخل الجيش المباشر في نتائج الانتخابات. وكان واضحاً أن كلاً من قيادة العدالة والتنمية وقيادة الجيش يراهن على عامل الزمن.

خلال العامين التاليين، بذلت حكومة العدالة والتنمية جهداً كبيراً على صعيد النهوض بالوضع الاقتصادي وخفض معدلات التضخم. وفي الوقت نفسه، واصلت الحكومة المباحثات الخاصة بترشح تركيا للانضمام إلى الوحدة الأوروبية. وقد استخدم أردوغان المطالب الأوروبية بتحسين أوضاع حقوق الإنسان والفصل القاطع بين السلطة التنفيذية والمؤسسة العسكرية من أجل وضع نهاية لتدخل الجيش في شؤون الدولة والحكم. وفي خطوة تحولية، ألغي مجلس الأمن القومي بتركيبته العسكرية الطاغية واستبدلت به هيئة شورى ترتبط بمكتب رئيس الوزراء. ضمت هيئة الشورى أغلبية من المدنيين، بما في ذلك أمين عام الهيئة. كما أخضعت ميزانية الجيش، للمرة الأولى، لسلطة البرلمان والرقابة القضائية. وقد جاء الدعم الأهم لحكومة العدالة والتنمية من حيث لم يتوقع أحد. ففي سياق الحرب على الإرهاب، والضغوط الأميركية المتزايدة من أجل تغيير مناهج التعليم والمناخ الثقافي والسياسي في بعض الدول الإسلامية، رأت واشنطن في التوجه العلماني لإسلاميي العدالة والتنمية مثالاً يمكن أن يحتذى في بلدان إسلامية أخرى. استقبل أردوغان بترحاب في البيت الأبيض، وأبلغ جنرالات الجيش التركي بمعارضة واشنطن أي تحرك عسكري ضد حكومة العدالة والتنمية. ولكن ما أن بدأت عملية غزو العراق حتى اكتشفت إدارة الرئيس بوش أن التعامل مع تركيا العدالة والتنمية لن يكون سهلاً بالضرورة. فقد صوت البرلمان التركي، حيث يتمتع العدالة والتنمية بأغلبية مريحة، ضد السماح للقوات الأميركية باستخدام الأراضي التركية لغزو العراق. ولم يتم تدارك الأمر، إلا بعد مرور عدة أسابيع من بدء الحرب، عندما سمح أردوغان للأميركيين بتحريك إمدادات لوجستية فقط من تركيا إلى العراق.

أدارت حكومة العدالة والتنمية البلاد باعتدال بالغ، وبدون إبداء أي تعمد لاستفزاز الجيش. لم تتخل المؤسسة العسكرية عن شكوكها في أردوغان وحزبه، ولكن التوتر الإقليمي الناجم عن غزو العراق، والتركيز الأوروبي – الأميركي على الشأن التركي، وفرا حماية ما لحكومة أردوغان. كما ساهمت نجاحات الحكومة الداخلية في تعزيز شعبية العدالة والتنمية وحكومته. وسرعان ما أظهر أردوغان ووزير خارجيته عبد الله غول قدراً متزايداً من الثقة بالنفس. انتقدت حكومة أردوغان

السياسة الأميركية في العراق، لاسيما التحالف الأميركي مع الأحزاب القومية الكردية. كما أعربت حكومة أردوغان عن قلقها تجاه أوضاع تركمان العراق. ثم فاجأ أردوغان كثيرين بتوجيه انتقاد لاذع لسياسة الحكومة الإسرائيلية تجاه الفلسطينيين في الضفة والقطاع. وبالرغم من أن البعض أشار حينها إلى توتر في العلاقات التركية – الإسرائيلية، نظراً لتزايد التقارير حول نشاطات إسرائيلية في شمال العراق، إلا أن تصريحات أردوغان ذكرت بالتزام أربكان التاريخي بالقضية الفلسطينية.

بيد أن تغييراً ما شاب سياسة حكومة العدالة والتنمية في العام الثالث من ولايتها. انسحبت السياسة التركية كلياً تقريباً من العراق، وتوقفت الانتقادات الموجهة للإسرائيليين. وفي مطلع مايو/ أيار 2005 وصل أردوغان وبرفقته زوجته في زيارة لإسرائيل، جذبت اهتماماً عالمياً بالغاً. التقى أردوغان رئيس الوزراء الإسرائيلي أريل شارون وعرض علناً التوسط في عملية السلام بين الفلسطينيين والإسرائيليين. لم يلق اقتراح الوساطة استجابة؛ وقد فسر أردوغان سعيه إلى تحسين العلاقات التركية – الإسرائيلية بالرغبة في فتح الطريق لمساعدة الفلسطينيين. ولكن الواضح أن زيارة الدولة العبرية، في وقت يتعرض فيه الفلسطينيون لبطش السياسة الإسرائيلية، كان تنازلاً كبيراً من رئيس حكومة العدالة والتنمية. ولم ينته الأمر هنا، فبعد أسابيع من زيارة إسرائيل قامت حكومة أردوغان باستضافة أول لقاء رسمي بين الإسرائيليين والباكستانيين. وبدا كأن تركيا بدأت تلعب دور الوسيط فعلاً، ليس بين الفلسطينيين والإسرائيليين، بل بين دول إسلامية وإسرائيل.

لم تأت هذه المتغيرات في السياسة الخارجية لحكومة أردوغان من فراغ. فقد شهدت الشهور الأولى من 2005 قيام أوساط مرتبطة بالمؤسسة العسكرية بممارسة ضغوط وطرح إغراءات من أجل فك ارتباط العديد من نواب العدالة والتنمية عن حزبهم، بهدف تقويض الأغلبية البرلمانية لحكومة أردوغان. وشهدت الفترة نفسها تزايد الضغوط الأميركية على الحكومة التركية فيما يتعلق بسياستها تجاه العراق وفلسطين. كما أن القرار الأوروبي بخصوص ترشح تركيا لعضوية الاتحاد الأوروبي كان قد اقترب. وبالفعل، فقد ساهم التغيير في سياسة حكومة أردوغان الخارجية في تخفيف الضغوط الأميركية، وفي تهدئة الضغوط الداخلية، على الأقل إلى حين. وفي أكتوبر/تشرين أول، أعلن مؤتمر وزراء خارجية دول الاتحاد الأوروبي الموافقة على ترشيح تركيا لعضوية الاتحاد، وانطلاق المفاوضات الطويلة المتعلقة بالعضوية. وبدا وكأن مشكلة الإسلاميين مع الدولة التركية ليست مشكلة داخلية دائماً، بل ربما هي في جلها مشكلة خارجية.

في صيف 2007، عاشت تركيا أجواء أزمة دستورية بالغة على خلفية من ترشيح حزب العدالة والتنمية وزير خارجية حكومته عبد الله غول لمنصب رئاسة الجمهورية. ولأن زوجة غول ترتدي الحجاب، فقد عارض الجيش والأحزاب العلمانية ترشيح غول للمنصب. ذهبت البلاد إلى انتخابات برلمانية جديدة، حقق فيها حزب العدالة والتنمية فوزاً كبيراً، مما سمح بوصول غول إلى قصر الرئاسة. ولكن أجواء الأزمة عادت لتخيم على البلاد من جديد في منتصف 2008، عندما تقدم النائب العام للمحكمة الدستورية بملف يحمل اتهامات للعدالة والتنمية وحكومته وكبار قادته بالعمل على أسلمة الحياة العامة وتقويض النظام العلماني. ولكن قرار المحكمة الدستورية لم يأت لصالح النائب العام وهدفه في إسقاط الحكومة. وقد استطاعت حكومة إردوغان الصمود في مواجهة الضغوط، بل وفرضت تراجعات ملموسة على خصومها في الأوساط العلمانية – القومية والعسكرية. وفي حقل السياسة الخارجية، تبنت حكومة إردوغان الثانية سياسة أكثر استقلالاً عن الحليف الأميركي وأكثر انتقاداً للسياسات الإسرائيلية.

لا أحد يمكنه التنبؤ بالمستقبل الذي تسير إليه تركيا. حتى أتاتورك نفسه لم يخطر في أشد خيالاته جموحاً أن الدولة التي بناها ستواجه الصعوبات التي أخذت في مواجهتها خلال عقدين فقط من وفاة مؤسسها. المحاولة الحالية لإيجاد منطقة توازن بين العلمانية المعادية للدين والإسلام ليست المحاولة الأولى. فقد انتهت التجربة التي خاضها عدنان مندريس نهاية دموية. ولكن تركيا اليوم تختلف كثيراً عن تركيا الخمسينات. ليس فقط لأن التيار الإسلامي أصبح أكثر قوة وانتشاراً، بل أيضاً لهذه العلاقة بالغة التعقيد بين تركيا وأوروبا. فعلاقة الحب والكراهية التي تربط أوروبا الموحدة بتركيا، الدولة الأوروبية، العلمانية، الإسلامية، في الآن نفسه، باتت ضمانة قوية لاستقرار الحكم المدني في تركيا وتقليم أظافر مؤسستها العسكرية. ولا يمكن إغفال الحكمة والنزاهة والإحساس بالواجب الذي يميز قادة العدالة والتنمية. بل وربما أصبح من الممكن القول إن تركيا العدالة والتنمية قد تصالحت أخيراً مع نفسها. وليس هناك من شك في أن نجاح أو فشل تجربة العدالة والتنمية سيطرح سؤالاً أكبر حول ما إن كان المثال التركي صالحاً للاستعارة والتطبيق في مناطق أخرى من العالم الإسلامي.

خاتمة: الإسلاميون والمستقبل

يشهد العالم منذ عقود حالة إحياء ديني متعددة المظاهر، تشمل شعوباً مختلفة العقائد والمواريث، مسيحية ويهودية وهندوسية، وحتى بوذية. أحد أسباب هذه الظاهرة هو الشعور الإنساني المتزايد بالاغتراب في عصر يهيمن عليه السعي المطرد للربح والسيطرة وقيم الرفاه المادي، وتضيق مرجعيته إلا عن مقاييس العقل البشري. وتبدو الصحوة الإسلامية، للوهلة الأولى، كأنما هي جزء من حالة الإحياء الديني العالمية. ثمة مشترك ثقافي بالطبع يجمع المسلمين بالمجتمع الإنساني ككل. والمسلمون، كغيرهم، يستشعرون وطأة طغيان العقل المتفرد وأحادية القيم المادية وسيطرة القوة المجردة. ولكن الصحيح أيضاً أن هناك شيئاً مختلفاً في الوضع الإسلامي، هناك ما يميز الشعوب الإسلامية وحاجاتها وأمانيها، هناك علاقة خاصة تربط بين المسلمين والإسلام والميراث الإسلامي التاريخي.

فقد ظل الإسلام الناظم المرجعي لحياة المسلمين ورؤيتهم للعالم طوال قرون. ولم يتراجع هذا الموقع المرجعي بسبب صراع بين الأمة والسلطة الدينية، كما تطورت التجربة المسيحية في أوروبا. الحقيقة أن إزاحة الإسلام عن موقعه لم تتم إلا بعنف حركة التحديث وسلطة الإدارات الإمبريالية، وجرت بدون استشارة الناس، بل وبخلاف إرادتهم في معظم الأحوال. والإسلاميون ليسوا أصوليين بالمعنى البروتستانتي للأصولية. فهم لا يدعون موقعاً خاصاً لهم من الدين دون المسلمين، ليسوا حفنة مختارة، ولم "يولدوا من جديد" في الطريق إلى الله. وقادتهم لا يدعون العصمة ولا الكشف والإلهام. القوى الإسلامية السياسية هي بالفعل ظاهرة تاريخية، ولدت نتاجاً لردود فعل على سياق تاريخي بالغ التعقيد.

هناك أولاً التحدي الكبير الذي مثله الصعود الأوروبي الغربي في مطلع القرن التاسع عشر، والإحساس العميق بالضعف والتخلف وحالة فقدان التوازن التي عانت منها معظم الدول والمجتمعات الإسلامية في مواجهة ذلك التحدي. وهناك السيطرة الإمبريالية التي أخذت في اكتساح بلدان العالم الإسلامي، منطقة وراء أخرى، منذ النصف الأول للقرن التاسع عشر. ثم جاءت حالة الإلحاق السياسي والاقتصادي والثقافي التي يعيشها المسلمون منذ التخلص من سيطرة الاستعمار المباشر.

تمثلت الاستجابة الأولى للخلل في ميزان القوى بحركة تحديث عشوائية في البلاد الإسلامية، قوضت مؤسسات الاجتماع الإسلامي التقليدي المستقر منذ قرون. أطاحت حركة التحديث بالتعليم الإسلامي، بمؤسسة الوقف وما كانت تمثله من استقلال للمجتمع عن الدولة، وما كانت تقوم به من تكافل اجتماعي وثيق. أطاحت بالنظام القضائي الإسلامي التقليدي، بمؤسسة الإفتاء، وأضعفت دور الشريعة الإسلامية، خطاب الجماعة ومرجعيتها القانونية والأخلاقية والقيمية. كما جعلت العلماء المسلمين، حراس الشرع وحماة اللحمة الاجتماعية، طبقة هامشية ملحقة. وقد أدت المتغيرات المتسارعة في البنية السياسية والاجتماعية إلى بروز الدولة الحديثة في كل المجال الإسلامي، دولة نشأت على المثال الغربي للدولة القومية. في افتراق عن الاجتماع السياسي الإسلامي التقليدي، تسيطر الدولة الحديثة على الأرض والشعب، وتفترض ولاء مواطنيها المطلق لها. تتحكم الدولة في الاقتصاد والعمل والتجارة ومصادر الثروة، وتسيطر على المؤسسة التعليمية بكافة دوائرها. تقبض على مؤسسة القضاء وتضع الشرائع والقوانين. تفرض كل أنواع الضرائب،

وتحتكر أدوات العنف من جيش وقوى أمن ورقابة وتحكم. وهي لا تقوم على أساس استبعاد المرجعية الإسلامية وحسب، بل وتواصل في عدد من الدولة الإسلامية محاربة ما تبقى من تأثير الإسلام والمؤسسات والقوى التي ولدت في سياق تجربته التاريخية.

وقد انتهت السيطرة الاستعمارية ونمو النزعات القومية إلى تقسيم العالم الإسلامي دولاً صغيرة متنازعة. تعجز أغلب هذه الدول عن حماية استقلالها وكرامة شعبها، وتفتقد الشروط الضرورية للتنمية والتقدم؛ وهو ما حول التخلص من السيطرة الإمبريالية في كثير من الأحيان إلى استقلال رمزي أو منقوص في شكل ملموس، بينما يتعاظم الاعتماد على القوى الكبرى، ويتسع نطاق النفوذ الأجنبي، وتعود القواعد العسكرية الغربية لتزرع من جديد في مختلف بقاع العالم الإسلامي. وإلى جانب ذلك، فقد تركت حقبة السيطرة الإمبريالية خلفها بعضاً من أكثر القضايا تعقيداً ومأساوية، من الدولة العبرية في فلسطين، إلى الاحتلال الهندي لكشمير. بل إن الدولة العبرية تلعب في حد ذاتها دوراً كبيراً في تعزيز السيطرة الأجنبية على المنطقة العربية، وتعطيل محاولات الإصلاح والتنمية في هذه المنطقة.

في عدد كبير من الدول الإسلامية، أخفقت الدولة الحديثة في تحقيق وعود الرفاه والرقي والتنمية. فأغلب الدول الإسلامية هي دول ريعية، تعيش على تقاسم الثروات الطبيعية مع الشركات الأجنبية، أو على تحويلات أبنائها العاملين في الخارج، أو على المساعدات الأجنبية المشروطة والمقيدة. والدول الأحسن حالاً تعتمد على القطاع السياحي المدمر للبيئة ولما تبقى من القيم والموروث التاريخي. تعاني الشعوب الإسلامية من معدلات أمية أولية عالية، كما تعاني من تخلف في مناهج التعليم الحديث وأساليبه ووسائله. وحتى مقارنة بدول مرت بظروف تاريخية مشابهة، كالهند والصين ودول جنوب شرق آسيا، فإن دول المجال الإسلامي أسوأ حالاً. وبالرغم من هذا الوضع، فليس ثمة مجتمعات عالمثالثية تعانق قيم الاستهلاك الغربي الحديث كالمجتمعات الإسلامية. وقد انتشرت في ضواحي المدن الإسلامية الكبرى مجمعات استهلاكية هائلة، تعيد دورة الإفقار وامتصاص الثروات التي عاشتها البلاد الإسلامية في القرن التاسع عشر.

ولافتقاد الكثير من دول العالم الإسلامي لمقومات الشرعية، وشرعية تحقيق حاجات المعاش وشروط الرفاه، فقد أصبح العنف وسيلتها الأهم للحفاظ على الاستقرار. تفتقد معظم الدول الإسلامية تمثيلاً شعبياً حقيقياً في الحكم، وتفتقد التداول السلمي على السلطة، كما تفتقد مؤسسات الرقابة على أداء الحكام. وقد تضخم دور الأجهزة الأمنية، وباتت العلاقة الرئيسة بين الدولة والمجتمع علاقة سيطرة بالقوة والعنف المستتر أو المكشوف. وفي كثير من الدول الإسلامية، باتت النخب الحاكمة تقبض على مقاليد القوة والثروة معاً، في حالة من حالات السيطرة الشاملة على مقدرات البلاد. ثمة إحساس عميق بالاغتراب يعيشه المسلمون المعاصرون: الاغتراب عن الدولة، عن قوانينها، عن سياساتها الكبرى، عن قيمها، وعن علاقاتها وتحالفاتها الخارجية.

وليس من الصعب اكتشاف التناقض الصارخ بين تاريخ المسلمين وما آلت إليه أمورهم منذ قرن ونصف القرن من الزمان. وتبدو التجربة التاريخية الإسلامية في الوعي الجمعي للمسلمين وكأنها تمثل نقيض كل ما يعانون منه وينكرونه من الأوضاع الراهنة. تمثل التجربة الإسلامية: الاستقلال، الوحدة، القوة، الازدهار، والدور العالمي؛ بينما يتجلى الحاضر في شعور بالضعف، تبعية للقوى الخارجية، تخلف اقتصادي واجتماعي، انقسام سياسي وتجزئة، وغياب عن المسرح العالمي. وقد ساد اعتقاد واسع بين المسلمين بأن الانحطاط والتدهور صاحب التغييب التدريجي

للإسلام وقيمه ومؤسساته التاريخية، وأنه لا نهضة بدون استعادة المرجعية الإسلامية للحكم والدولة والاجتماع.

وربما كان هذا هو السياق الذي لجأت فيه بعض القوى الإسلامية إلى تبني العنف، داخل وخارج العالم الإسلامي. بدون فهم هذا السياق، بدون رؤية العنف الهائل الذي يمارسه النظام الدولي وتمارسه الدولة الحديثة في العالم الإسلامي، لا يمكن فهم ظاهرة العنف، ولا التعامل معها. ومن السذاجة الحديث عن نظرية إسلامية موروثة، أو جوهر إسلامي، لتسويغ العنف والإرهاب. الإسلاميون الذين حملوا السلاح جاءوا من خلفيات فكرية مختلفة، بل ومتباينة أحياناً. ما يجمع بينهم أنهم وجدوا أنفسهم في ظروف مولدة للعنف، وأنهم تصوروا أن العنف هو الطريق الأقصر أو الوحيد لتحقيق الحق كما يتصورونه. ولا يمكن بأية حال من الأحوال وضع العنف باعتباره وسيلة لمقاومة المحتل الأجنبي، والعنف كأداة للتغيير السياسي، في كفة واحدة. وبينما أوضحت تجربة القرن العشرين أن حركات مقاومة الاحتلال قد نجحت في النهاية في تحقيق أهداف الاستقلال الوطني، فإن استخدام العنف المسلح لتحقيق التغيير السياسي أخفق في معظم الأحوال. بل أن توظيف العنف كأداة سياسية يهدد بمزيد من الانقسام الداخلي، ويؤدي إلى مزيد من تقويض علاقة المسلمين بالعالم.

الأغلبية الساحقة من القوى الإسلامية السياسية هي قوى إصلاحية، لا تمارس العنف ولا تدعو إليه. ومن الخطل تصور وجود مؤامرة إسلامية خفية تجمع الإخوان المسلمين في مصر، والعدالة والتنمية في تركيا، والحزب الإسلامي في ماليزيا. إذ تختلف القوى الإسلامية باختلاف البلدان التي نشأت فيها، باختلاف المواريث الإسلامية لكل مجتمع، وباختلاف فهمها للشروط والمتطلبات الخاصة بكل منطقة؛ كما تختلف في تحديد طبيعة الإجابة التي يمكن تقديمها بخصوص هذه الشروط والمتطلبات. ولكن من الواضح أن القوى الإسلامية السياسية تشترك في السعي إلى إعادة تأسيس المرجعية الإسلامية للحكم والاجتماع. أما كيف تفهم هذه المرجعية، من يحددها، وما هو سقفها، فتلك مسألة تتباين حولها الاجتهادات والتجارب بهذا القدر أو ذاك. وفي حين تعيش المجتمعات الإسلامية حقبة سريعة التغير من تاريخها، وتشهد بعضاً من أعمق أجواء الجدل وأكثرها حيوية في العالم حول المسائل الكبرى في حياة الأمم والشعوب، فليس ثمة شك أن القوى الإسلامية السياسية تتغير بخطوات متسارعة، خطاباً ولغة وبرنامجاً وأهدافاً.

ويمكن في مطلع القرن الحادي والعشرين، ربما، رصد ثلاثة توجهات رئيسية في الخارطة الإسلامية السياسية. التوجه الأول هو ذلك الذي يستدعي مثالاً تاريخياً معيناً للتجربة الإسلامية، سواء كانت عناصر هذا المثال حقيقية أو متخيلة. وهذا الاتجاه هو الأكثر محافظة، وربما نزعت بعض قواه – وليس كلها – إلى تبني خطاب راديكالي وأحكام إدانة ورفض شمولي؛ كما ينزع بعضها الآخر إلى استخدام العنف. والاتجاه الثاني هو ذلك الذي يعترف بالواقع الإسلامي السياسي والاجتماعي في مجمله، ويسعى إلى إنجاز مصالحة ولو جزئية بين هذا الواقع والقيم الإسلامية العامة. وهؤلاء هم من يعرفون أحياناً بالإسلاميين الليبراليين. ولكن الاتجاه الأكثر انتشاراً وتأثيراً هو ذلك الذي بات يعرف بالوسطي، أو ما يمكن أن يسمى بالاتجاه الإصلاحي الجديد. يضم هذا الاتجاه إسلاميين من مشارب مختلفة، علماء وأنتلجنسيا، تنظيمات وأهل فكر، ومراكز بحث ودراسة ومؤسسات مدنية. يقف هؤلاء، وبدرجات متفاوتة، موقفاً نقدياً من تجليات الحكم والسياسة والاقتصاد والثقافة في البلاد الإسلامية، ويستلهمون الميراث الإسلامي، نصاً وتجربة تاريخية، لإصلاح هذا الواقع. يتجنب هؤلاء جميعاً وسائل العنف، يدينون الصراعات الدموية الداخلية، ويؤمنون بأن

الشعب – في النهاية – سيستطيع سلماً فرض رؤى الإصلاح. ولكنهم يعتقدون حق المسلمين في مقاومة الاحتلال الأجنبي بكل وسيلة شرعية ممكنة.

وكان أرنست غلنر، عالم الاجتماع البريطاني، لاحظ منذ سنوات أن الإسلام، بخلاف الديانات والإيديولوجيات الكبرى الأخرى، قد استطاع الصمود أمام تحدي الحداثة واستيعاب معطياتها. وليس من شك في أن الذي ساهم في هذا الإنجاز الإسلامي الكبير كان عدة أجيال من الإسلاميين الإصلاحيين، من الإصلاحيين السلفيين الأول في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع العشرين، إلى الإصلاحيين الجدد في نهاية العشرين ومطلع الحادي والعشرين. هذا الاتجاه الإسلامي الإصلاحي هو الذي يلهم ويقود خطى القوى الإسلامية الأكثر تأثيراً وانتشاراً، وهو الذي صعد بالقوى الإسلامية لتصبح أكبر القوى السياسية المعارضة الرئيسية، بل والبديل الأكثرية جدية ومصداقية لأغلب الأنظمة الحاكمة في البلاد الإسلامية.

لم يأت الصعود المثير للقوى الإسلامية السياسية خلال العقدين الأخيرين من القرن العشرين صدفة ولا مفاجأة ولا انقلاباً على التاريخ، بل نتاج سياق ومتغيرات موضوعية. فبالإضافة إلى المشاكل الهيكلية التي تعاني منها الدول الإسلامية الحديثة، والهوة المتسعة بين مؤسسة الدولة والشعب، كان هناك التراجع المطرد للقوى السياسية غير الإسلامية. بعد عقود من ظهورها، تبدو الأحزاب الليبرالية والماركسية وكأنها تفتقد التيار الاجتماعي القادر على حمل برامجها. طبقة رجال الأعمال والصناعة الجدد، التي يفترض ولاؤها للقيم الليبرالية، انضوت تحت جناح الأنظمة الحاكمة والمتحكمة بنظام الامتيازات والتسهيلات. أما عناصر الإنتلجنسيا، التي قادت الأحزاب الماركسية، فقد عجزت عن كسب ولاء الطبقة العاملة، التي هي في أغلبيتها الساحقة إسلامية التوجه. وبانهيار الاتحاد السوفيتي ونهاية الحرب الباردة، فقدت الأحزاب اليسارية الكثير من الثقة بالنفس ومبرر الوجود، وانفرط عقد اليسار الاشتراكي في أغلب الدول العربية والإسلامية كما لم ينفرط عقد أي تيار سياسي آخر. بعض اليساريين انقلب على معسكره وانحاز نهائياً إلى الرؤية الغربية الليبرالية أو الليبرالية الجديدة، أما ما تبقى من أحزاب اليسار فقد انهمك في خصومة مع التيار الإسلامي إلى الدرجة التي أصبح فيها أحياناً أداة لأجهزة الأمن والدعاية الرسمية. من جهة أخرى، عانت الأحزاب القومية معاناة ثقيلة من العبء الذي ألقته عليها الأنظمة القومية العقائدية وممارساتها البشعة في الحكم. وفي المنطقة العربية بالذات، عانت أيضاً من التراجع الفادح في تيار الوحدة العربية لصالح الدولة القطرية.

أدى الافتراق بين القاعدة الاجتماعية وبرامج الأحزاب المعارضة غير الإسلامية، من ناحية، والقاعدة الجماهيرية الضيقة لهذه الأحزاب، من ناحية أخرى، إلى حالة تأزم محكمة في البنية الحزبية وفعاليتها السياسية. في الدول التي شهدت انقلابات عسكرية، عجزت الكيانات الحزبية بتوجهاتها المختلفة عن مقاومة الحكم العسكري، وسرعان ما تشتت القيادات الحزبية بين المهجر والتقاعد القسري، أو العمل لدى الحكام الجدد. أما في الدول التي حافظت على أنظمتها التقليدية وعانت من فترات استبداد طويلة، فلم تستطع الأحزاب السياسية الدفاع عن الحكم الدستوري وحق الناس في المشاركة ورقابة الحكم.

لم تحدث هذه المتغيرات في فراغ سياسي؛ بمعنى أن الساحة السياسية لم تقتصر على أنظمة الحكم والأحزاب المرتبطة بها، من ناحية، وأحزاب المعارضة غير الإسلامية، من ناحية أخرى. بل كان هناك طرف ثالث هو التيار الإسلامي، الذي نجحت قواه الرئيسية خلال عقد الثمانينات في تطوير خطاب ديمقراطي، تعددي، سلمي، وتضامني. تستخدم القوى الإسلامية لغة يعرفها الناس،

وتستدعي قيماً مستقرة في الضمير الجمعي للشعوب، وتقدم نفسها بوصفها الحارس لأهداف الوحدة والمصالح الوطنية الكبرى، المدافع عن حقوق الفقراء، والجهة الوحيدة القادرة على اجتثاث جذور الفساد المستشري في أركان الأنظمة الحاكمة. بكلمة أخرى، وبتفاوت في الخطاب وفرص النجاح، تبنى التيار الإسلامي أهم ما تعنيه كل من الفكرة الليبرالية والحركة القومية والخطاب اليساري بالنسبة لأغلبية الجماهير الإسلامية. وهذا ربما ما أكمل شروط الصعود الإسلامي السياسي المثير. ولكن هذا الصعود للتيار الإسلامي يفرض على القوى الإسلامية السياسية استحقاقات ومسؤوليات خاصة.

بات على الإسلاميين التحرر من الإحساس العميق بالاضطهاد والمطاردة الذي سكنهم منذ عقود طويلة، ليحل محله إحساس إيجابي أعمق بالمسؤولية. لم ينته بالطبع التدافع بين الأنظمة الحاكمة ومعارضيها، لاسيما الإسلاميون منهم، ولا يبدو أن الظلم الذي تمارسه أغلب الأنظمة سينتهي قريباً. ولكن الإسلاميين اليوم باتوا قوة شعبية كبرى، تفوز بعشرات المقاعد في انتخابات بلادها، وتقود نقابات واتحادات طلابية وهيئات مدنية. وهذا ما يتطلب تحمل مسؤولية الدفاع عن مطالب الناس وحاجاتهم وأمانيهم، والارتفاع إلى مستوى هذه المسؤولية.

وبات على الإسلاميين أيضاً العمل على إعادة بناء الإجماع في بلدانهم. فبعد أكثر من قرن ونصف القرن على صدمة القرن التاسع عشر، والسيطرة الاستعمارية، وانطلاق مشروع التحديث، فقدت الشعوب الإسلامية القاعدة الإجماعية الصلبة التي بنيت عليها حياتها واجتماع جماعاتها طوال قرون. يختلف المسلمون اليوم، أو على الأقل النخب السياسية والفكرية بينهم، على مسائل السياسة والاجتماع والثقافة والعلاقات بالخارج، كما يختلفون على برامج وأنماط التنمية والاقتصاد والتجارة. وليس ثمة أمة يمكنها أن تتقدم وتبني استقراراً وازدهاراً بدون قدر من الإجماع حول القضايا الرئيسة في حياتها. لا آلة الدولة يمكنها العمل بكفاءة في غيبة هذا الإجماع، ولا يمكن للديمقراطية والتداول السلمي على الحكم أن يتحققا بين قوى تختلف على الأساسيات. والديمقراطيات الغربية الكبرى، التي يحتذى بأنظمتها السياسية اليوم، لم تبن استقرارها على الاختلاف والصراع الداخليين، بل على قدر كبير من الإجماع على القضايا الحيوية بين قواها السياسية. وباتساع نطاق شعبية الإسلاميين، وتراجع القوى غير الإسلامية، أتيحت للقوى الإسلامية السياسية فرصة تاريخية للعمل على إعادة بناء الإجماع، بتطوير خطاب عريض يستجيب لحاجات الفئات الاجتماعية المختلفة، ويعمل على تمثيل قوى الجماعة الوطنية كافة.

وسيكون من الصعب على الإسلاميين الارتفاع إلى مستوى تمثيل جماعاتهم الوطنية إن نظروا إلى أنفسهم بوصفهم طائفة مميزة عن بقية الشعب. التيار الإسلامي هو تيار سياسي يأخذ من التصور والتجربة الإسلامية مرجعاً؛ ولكن الخطاب الإسلامي لا يعطي الإسلاميين قداسة ولا يجعلهم بالضرورة جماعة مختارة. كقوى سياسية، يصيب الإسلاميون ويخطئون، سواء كانوا في الحكم أو في المعارضة، ووحده الشعب هو من يملك الحق في الحكم على مصداقية الوعود والبرامج. إن ادعى الإسلاميون أن المرجعية الإسلامية توفر حصانة ما لهم، فسينتهون إلى بناء استبداد جديد، لا يمزق الشعوب والمجتمعات فحسب، بل ويمزق القوى السياسية الإسلامية كذلك.

وبالرغم من أن القوى الإسلامية الرئيسة تنادي جميعها بالديمقراطية، فليس من الصعب إدراك أن الديمقراطية ليست الحل النهائي لمسألة الدولة. توفر الديمقراطية طريقاً لعقلنة الحكم، ولكنها لا تجيب على أسئلة التغول الهائل وغير المسبوق في التاريخ الإنساني لمؤسسة الدولة. لقد قامت التجربة الإسلامية التاريخية على أساس دولة قوية في مجال حماية أمن المجتمعات وحراسة الحدود

والثغور، بينما هي محدودة النفوذ في أغلب مجالات الحياة الأخرى، دولة لا سيطرة لها على التشريع والتعليم والاقتصاد وشؤون الرعاية. وهذا ما أقام مجتمعات إسلامية قوية، لم تستطع حتى أكثر عواصف الغزو والصراع اقتلاعه. وليس من الصعب رؤية ضيق الشعوب الإسلامية، بل وشعوب العالم كافة، بتغول الدولة وهيمنتها. وربما كان العالم الإسلامي وحده من يملك الميراث القادر على تقديم إجابة فعالة عن مسألة الدولة. كما يجدر بالإسلاميين الاعتراف بأن الديمقراطية لا توفر بالضرورة حلاً لمشكلة الفقر والتفاوت الاجتماعي المتسع، التي تعصف بالمجتمعات الإسلامية. هذه المشكلة تزداد تفاقماً بفعل انتشار ثقافة الاستهلاك، وتبني سياسات العولمة الاقتصادية، وانهيار مؤسسات التضامن الاجتماعي التقليدية. وبالرغم من أن خطاب القوى الإسلامية السياسية خطاب أخلاقي تضامني، فربما بات من الضروري تحويل هذا الخطاب إلى برنامج فعلي يتعامل تعاملاً مباشراً مع مسألة الفقر.

ولا توفر الديمقراطية مناعة من الهيمنة الأجنبية، بل إن المناداة بالديمقراطية وحقوق الإنسان باتت إحدى وسائل التدخل الأجنبي السافر أو المستتر في شؤون الدول الإسلامية. فمنذ أحداث الحادي عشر من سبتمبر/أيلول 2001، طرحت الإدارة الأميركية الإصلاح الداخلي في البلاد الإسلامية باعتباره إحدى الوسائل الضرورية لمواجهة التطرف وقوى العنف. ولكن البرنامج الإصلاحي الأميركي تحول إلى تدخل في مسائل الدين والتعليم، وإلى محاولة لتصعيد عناصر وقوى معينة إلى سلم الحكم والسلطة. وفي حالة العراق، مثلاً، انتهى مشروع الحرية والديمقراطية إلى تقويض كامل للدولة الوطنية، ومجزرة يومية للشعب، وتمزيق لوحدة البلاد. ليس ثمة خيارات سهلة أمام الإسلاميين، وربما سيفرض عليهم في بعض الأحيان الاختيار بين ديمقراطية توقع البلاد تحت السيطرة الأجنبية وتهدد بتحويل الجماعات الوطنية إلى مجموعات متصارعة من الطوائف والإثنيات، أو حماية نظام وطني غير عادل بالضرورة والقبول بإصلاح تدريجي وبطيء. ولكن الواضح على كل حال أن التدخلات الأجنبية المتزايدة في الشأن الداخلي للمجتمعات الإسلامية لا يوصل إلى حلول ناجعة ولا إلى استقرار سياسي واجتماعي؛ بل هو على العكس من ذلك يزيد من تفاقم حالة الانقسام والتدافع الداخليين.

وقد نجم عن صعود القوى الإسلامية السياسية في أغلب بلدان العالم الإسلامي حالة عداء، ظاهرة أو خفية، بين الإسلاميين ومؤسسة العلماء التقليدية. يرى الإسلاميون أن مؤسسة العلماء أصبحت ملحقة بالدولة، وأنها تخلت عن مسؤولياتها الكبرى في الدفاع عن الدين وقيمه. بينما يرى العلماء أن الإسلاميين في عمومهم لا يتمتعون بالعلم والمعرفة التي تؤهلهم للحديث باسم الإسلام، وأنهم يوظفون الإسلام لخدمة أهداف السيطرة على الحكم والسلطة. لا تخلو كل من نظرتي الطرفين لبعضهما البعض من الصحة. ولكن المسألة الأساسية أن هذا الوضع لم يكن خياراً لأي من الطرفين، بل هو وضع فرضته ظروف تاريخية معينة. وقد آن الأوان لأن تقترب التيارات الإسلامية السياسية من مؤسسة العلماء باعتبارها الحارس لميراث الإسلام وعلومه ومستودع تجربته. وتستدعي العلاقة بين الإسلاميين ومؤسسة العلماء ضرورة الاعتراف بتعددية التعبيرات الإسلامية، سياسية كانت أو غير سياسية. فبالإضافة إلى التعددية الإسلامية الموروثة، ثمة تعددية طارئة في بنية القوى الإسلامية السياسية ذاتها. وليس من الواضح حتى الآن ما الذي ستنتهي إليه هذه التعددية. ولكن علاقات بعض القوى الإسلامية ببعضها ستكون مؤشراً هاماً على علاقاتها بالقوى الأخرى داخل المجتمعات الإسلامية. وباعتبار التراجع المطرد للقوى السياسية غير الإسلامية، فمن غير المستبعد أن تلعب التعددية الإسلامية دوراً هاماً في إعادة بناء الخارطة السياسية للبلاد الإسلامية.

كما قد تساعد هذه التعددية على إعادة بناء الإجماع، بتقديم استجابات مختلفة لحاجات المجتمع، من حيث برامج العمل، تستمد من، أو تحمل احتراماً لمرجعية عامة واحدة.

وعلى الإسلاميين فتح ملف العلاقة بالخارج. ليس فقط لارتباط هذه العلاقة بقضية الاستقلال الوطني، ولكن أيضاً لارتفاع حدة التدافع بين العالم الإسلامي والقوى الغربية. ليس ثمة من شك في أن عدداً من أسباب توتر علاقة المسلمين بالقوى الغربية يتعلق بتصورات متخيلة للعلاقة بين الطرفين في تاريخيها القديم والوسيط، وإلى التهديد الغربي لاستقلال البلاد الإسلامية خلال الحقبة الحديثة. كما يتعلق هذا التوتر بخوف غربي متخيل مما يمكن وصفه بالنجاحات العالمية للإسلام كدين، وبشعور المسلمين بأن القوى الغربية تسعى إلى السيطرة غير المباشرة على بلادهم وثرواتهم. ولكن هذا التدافع أخذ في الفترة الأخيرة طابع الصدام الحضاري الشامل، سواء بفعل القضايا التي يدور حولها أو بفعل قسري ومصطنع. ومثل هذا التصور لتدافع ذي جذور سياسية واقتصادية يهدد بعزلة إسلامية عن الساحة العالمية، كما بات يستخدم مبرراً لعودة الأساطيل والجيوش الغربية إلى العالم الإسلامي. المسلمون هم جزء لا يتجزأ من العالم الحديث، تربطهم علاقات تبادل وثيقة ومستمرة مع الجار الأوروبي، كما ربطتهم الحروب والصراعات. ويحتل المسلمون موقعاً وسطاً في جغرافية العالم الإستراتيجية والاقتصادية؛ بينما باتت أعداد متزايدة، منذ أكثر من جيل في أغلب الحالات، تستوطن الدول الغربية على جانبي الأطلسي ولا تعرف لنفسها وطناً غير أوطانها هذه. القطيعة مع العالم الحديث ليست ممكنة أصلاً، ولا يجب أن يسمح بها، ولن تأتي التيارات الداعية لها بالخير للمسلمين أو للعالم ككل.

إذا وضع الإسلاميون مجمل هذه القضايا في الاعتبار، فربما يجدر بهم فتح الملف الأكبر، ملف الدولة الإسلامية. ما لذي تعنيه الدولة الإسلامية في عصر يسيطر عليه نموذج الدولة الحديثة، وهل يستحق تحقيق هذا المطلب كل هذا الانقسام والخسائر الداخلية؟ أليست الدولة الإسلامية في النهاية هي الدولة التي يختارها المسلمون لاجتماعهم السياسي، بغض النظر عن آلية عمل هذه الدولة؟ أليس هناك من طريق آخر لبناء علاقة صحية، ولو نسبياً، بين الدولة والدين، بدون أن يقوم أحدهما بالسيطرة الشاملة على الآخر؟

في النهاية، قد لا يؤدي الصعود الكبير للتيار الإسلامي بالضرورة إلى تغييرات سياسية سلسة في البلاد الإسلامية. فالنخب الحاكمة في أغلب هذه البلدان لا تبدو في مزاج التخلي الطوعي عن السلطة، لا للإسلاميين ولا لغيرهم، لا لإسلاميين ليبراليين ولا للإصلاحيين أو المتشددين منهم. وليس من المتوقع أن تترك الدول الغربية في الأفق المنظور العالم الإسلامي وشأنه، لاسيما منطقة المركز العربي منه. هذه أكثر مناطق العالم أهمية إستراتيجية لمن يسعى للسيطرة على الشأن العالمي. وهذه المنطقة لا تزال هي المصدر الرئيس للنفط، في وقت بات العالم يستشعر عواقب الندرة النفطية. كما أن وجود الدولة العبرية، الحليف الأهم للقوى الغربية، يضاعف من الاهتمام الغربي بالمتغيرات الداخلية لدول المنطقة. ولأن الإسلاميين هم الأكثر تشدداً في حرصهم على حماية المصالح الوطنية، وعداءاً لنزعات الدولة العبرية التوسعية، فمن الواضح أن القوى الإسلامية السياسية تثير من القلق أكثر مما يثيره فساد واستبداد النخب الحاكمة. هذا التدافع متعدد الأبعاد بين التيار الإسلامي والنخب الحاكمة والقوى الخارجية، يعتبر أحد أهم أسباب عدم الاستقرار في المجالين العربي والإسلامي. وإلى أن تترك القوى الكبرى العالم الإسلامي وشأنه، وتدرك النخب الحاكمة ضرورة فتح المجال للتداول السلمي على الحكم، فسيكون مخاض التغيير طويلاً وشاقاً.

مصادر

مصادر عربية:

أحمد، رفعت السيد (محرر)، النبي المسلح (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1991)، جزءان.

أحمد، رفعت السيد، الحركات الإسلامية الراديكالية في مصر (بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، 1998).

إمام، عبد الله، عبد الناصر والإخوان المسلمون (القاهرة: دار الموقف العربي، 1981).

أمين، سمير، أزمة المجتمع العربي (القاهرة: دار المستقبل العربي، 1985).

باروت، محمد جمال، يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 1994).

البشري، طارق، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980).

البشري، طارق، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر (القاهرة: دار الشروق، 2005).

البنا، حسن، مجموعة رسائل الإمام الشهيد (القاهرة: المؤسسة الإسلامية للطباعة والنشر، 1979).

البنا، حسن، مذكرات الدعوة والداعية (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1986).

الترابي، حسن، السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع (لندن: دار الساقي، 2003).

الترابي، حسن، منهجية الفقه والتشريع الإسلامي (الخرطوم: دار إقرأ، ب. ت.).

الترابي، حسن، الشورى والديمقراطية (الخرطوم: دار الفكر، ب. ت.).

حزب التحرير، مقدمة الدستور أو الأسباب الموجبة له (ب. م.: منشورات حزب التحرير، 1963).

حزب التحرير، مفاهيم سياسية (ب. م.: منشورات حزب التحرير، 1963).

حمودة، عادل، سيد قطب: من القرية إلى المشنقة (القاهرة: دار الخيال، 1996).

حمودة، عادل، إغتيال رئيس (القاهرة: سينا للنشر، 1998).

حنفي، حسن، الحركات الإسلامية في مصر (القاهرة: المؤسسة الإسلامية للنشر، 1986).

دراج، فيصل، وجمال باروت (محرران)، الأحزاب والحركات الإسلامية (دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، 1999)، جزءان.

الربيعو، تركي علي، الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006).

رمضان، عبد العظيم، الإخوان المسلمون والتنظيم السري (القاهرة: مؤسسة روز اليوسف، 1977).

السيد، رضوان، سياسات الإسلام المعاصر (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997).

السيد، رضوان، الصراع على الإسلام (بيروت: دار الكتاب العربي، 2004).

شفيق، منير، الإسلام في معركة الحضارة (بيروت: دار الكلمة، 1981).

شفيق، منير، الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر (لندن: دار طه للنشر، 1983).

عاشور، مصطفى زكي، بديع الزمان سعيد النورسي: نظرة عامة عن حياته وآثاره (بيركلي: دار المحراب للطباعة والنشر، ب. ت.)

عبد الحليم، محمود، الإخوان المسلمون: أحداث صنعت التاريخ (القاهرة: دار الدعوة، 1985)، 3 أجزاء.

عبد الخالق، فريد، الإخوان المسلمون في ميزان الحق (القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، 1987).

عبد الفتاح، نبيل، المصحف والسيف: صراع الدين والدولة في مصر (القاهرة: مكتبة مدبولي، ب. ت.).

عبد الفتاح، نبيل، النص والرصاص: الإسلام السياسي والأقباط وأزمات الدولة الحديثة في مصر (بيروت: دار النهار، 1997).

عبد الفتاح، نبيل، وضياء رشوان (محرران)، تقرير الحالة الدينية في مصر (القاهرة: مركز الدراسات الاستراتيجية بالأهرام، 1995).

عبد الفتاح، نبيل، وضياء رشوان (محرران)، تقرير الحالة الدينية في مصر (القاهرة: مركز الدراسات الاستراتيجية بالأهرام، 1998).

العبيدي، عوني جذوع، جماعة الإخوان المسلمين في الأردن وفلسطين، 1945–1970 (عمان: ب. ن.، 1991).

العتيبي، جهيمان، رسائل جهيمان العتيبي، تحرير رفعت السيد أحمد (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2004).
العوا، سلوى محمد، الجماعة الإسلامية المسلحة في مصر، 1974 – 2004 (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006).
العوا، محمد سليم، في النظام السياسي للدولة الإسلامية (القاهرة: دار الشروق، 1989).
العوا، محمد سليم، الفقه الإسلامي في طريق التجديد (بيروت: المكتب الإسلامي، 1998).
العوا، محمد سليم، للدين والوطن: فصول في علاقة المسلمين بغير المسلمين (القاهرة: نهضة مصر، 2006).
غانم، إبراهيم البيومي، الفكر الإسلامي للإمام حسن البنا (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1992).
الغنوشي، راشد، الحركة الإسلامية ومسألة التغيير (لندن: المركز المغاربي للبحوث والترجمة، 2000).
الغنوشي، راشد، من تجربة الحركة الإسلامية في تونس (لندن: المركز المغاربي للبحوث والترجمة، 2001).
القرضاوي، يوسف، الحلال والحرام في الإسلام (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1959).
القرضاوي، يوسف، من فقه الدولة في الإسلام (القاهرة: دار الشروق، 1997).
القرضاوي، يوسف، الدين والسياسة (القاهرة: دار الشروق، 2007).
قطب، سيد، العدالة الاجتماعية في الإسلام (القاهرة: لجنة النشر الجامعية، 1949).
قطب، سيد، معالم في الطريق (بيروت: دار الشروق، 1973).
كساب، أكرم، المنهج الدعوي عند القرضاوي (القاهرة: مكتبة وهبة، 2007).
مصطفى، هالة، الإسلام السياسي في مصر (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، 1992).
ملكاوي، فتحي (محرر)، العطاء الفكري للشيخ محمد الغزالي (عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996).
المودودي، أبو الأعلى، الجهاد في سبيل الله (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1983).
المودودي، أبو الأعلى، نحن والحضارة الغربية (الرياض: الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1989).
المودودي، أبو الأعلى، مباديء الإسلام (بيروت: المكتب الإسلامي، 1989).
المودودي، أبو الأعلى، منهج الحياة الإسلامية (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 2006).
مورو، محمد، جماعات العنف، 1958–1998: من النشأة إلى مبادرة وقف العنف (القاهرة: المختار الإسلامي، 1998).
مورو، محمد، تنظيم الجهاد: جذوره وأسراره (القاهرة: الشركة العربية الدولية للنشر، 1990).
النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية (القدس: حزب التحرير، 1953)، ثلاثة أجزاء.
النبهاني، تقي الدين، نظام الإسلام (القدس: حزب التحرير، 1953).
النبهاني، تقي الدين، الخلافة (الكويت: المطبعة العصرية، 1967).
الهضيبي، حسن، دعاة لا قضاة (القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية، 1977).
هويدي، فهمي، مواطنون لا ذميون (القاهرة: دار الشروق، 1985).
هويدي، فهمي، إيران من الداخل (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1987).
هويدي، فهمي، الإسلام والديمقراطية (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1993).
النفيسي، عبد الله (محرر)، الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1989).

مصادر غير عربية:

Abd-Allah, Umar F., *The Islamic Struggle in Syria*. Berkeley, Mizan Press, 1983.

Abdel-Malek, Anouar, *Egypt: Military Society*. New York, Random House, 1968

Abdo, Geneive, *No God but God: Egypt and the Triumph of Islam*. London, Oxford University Press, 2000.

Abu-Amr, Ziad, *Islamic Fundamentalism in the West Bank and Gaza*. Bloomington, Indiana University Press, 1994.

Abu-Rabi, Ibrahim M., *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*. Albany, State University of New York Press, 1996.

Alshamsi, Mansoor Jassem, "The Discourse and Performance of the Saudi Sunni Islamic Reformist Leadership, 1981-2003," Ph.D. thesis, University of Exeter, 2004.

El-Affendi, Abdelwahab, *Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan*. London, Grey Seal, 1991.

Ahmad, Feroz, *The Turkish Experiment in Democracy, 1950-1975*. London, Hurst, 1977.

Ahmad, Feroz, "Islamic Reassertion in Turkey," *Third World Quarterly*, 10 (April 1988): 750-69.

Ahmad, Khurshid, and Zafar Ishaq Ansari, *Islamic Perspectives: Studies in Honour of Mawlana Sayyid Abul A'la Mawdudi*. Leicester, The Islamic Foundation, 1979.

Al-Ahsan, Abdullah, *Ummah or Nation? Identity Crisis in Contemporary Muslim Society*. Leicester, The Islamic Foundation, 1992.

Akhavi, Shahrough, *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-state Relations in the Pahlavi Period*. Albany, State University of New York Press, 1980.

Arjomand, Said Amir, *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*. New York, Oxford University Press, 1988.

Atwan, Abdel Bari, *The Secret History of al-Qaida*. London, Saqi Books, 2006.

Ayubi, Nazih, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*. London, Routledge, 1991.

Bergen, Peter L., *Holy War: Inside the Secret World of Osama bin Laden Inc*. London, Weidenfeld and Nicolson, 2001.

Boland, B. J., *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*. The Hague, Martinus Nijhoff, 1971.

Braibanti, Ralph, *The Nature and Structure of the Islamic World*. Chicago, International Strategy and Policy Institute, 1995.

Brown, Daniel, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Burgat, Francois, and William Dowell, *The Islamic Movement in North Africa*. Austin, Center for Middle Eastern Studies at the University of Texas, 1993.

Choudhury, G. W., *Islam and the Contemporary World*. London, Indus Thames Publishers, 1990.

Cizre, Umit (ed.), *Secular and Islamic Politics in Turkey*: *The Making of the Justice and Development Party*. London, Routledge, 2007.

Davis, Joyce M., *Between Jihad and Salaam: Profiles in Islam*. New York, St. Martin's Press, 1997.

Dawisha, Adeed (ed.), *Islam in Foreign Policy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

Dekmejian, R. Hrair, *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*. Syracuse NY., Syracuse University Press, 1995.

Enayat, Hamid, *Modern Islamic Political Thought*. London, Macmillan, 1982.

Esposito, John (ed.), *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change*. Syracuse, Syracuse University Press, 1980.

Esposito, John (ed.), *Voices of Resurgent Islam*. Oxford, Oxford University Press, 1983.

Esposito, John, and John O. Voll, *Islam and Democracy*. New York, Oxford University Press, 1996.

Esposito, John, and John O. Voll, *Makers of Contemporary Islam*. New York, Oxford University Press, 2001.

Feldman, Noah, *After Jihad: America and the Struggle for Islamic Democracy*. New York, Farrar, Straus and Giroux, 2003.

Ferdinand, Klaus and Mozaffari, Mehdi, *Islam: State and Society*. London, Curzon, 1988.

Gaffney, Patrick D., *The Prophet's Pulpit: Islamic Preaching in Contemporary Egypt*. Berkeley, California University Press, 1994.

Fuller, Graham E., *Islamic Fundamentalism in Pakistan*. Santa Monica, Rand, 1991.

Fuller, Graham E., *Islamic Fundamentalism in Afghanistan*. Santa Monica, Rand, 1991.

Gellner, Ernest, *Postmodernism, Reason, and Religion*. London, Routledge, 1992.

al-Hasan, Sa'id, "The Concept of the Rules of Public Order in the Political Thought of Hizb al-Tahrir," MA. dissertation, The American University in Cairo, 1989.

Hourani, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*. London, Oxford University Press, 1962.

Husaini, Ishak Musa, *The Muslem Brethren: The Greatest of Modern Islamic Movements*. Beirut, Khayat, 1956.

Keddie, Nikki (ed.), *Religion and Politics in Iran: Shi'ism from Quietism to Revolution*. New Haven, Yale University Press, 1983.

Kedourie, Elie, *Politics in the Middle East*. London, Oxford University Press, 1992.

Kepel, Gilles, *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh*. Berkeley, University of California Press, 1985.

Khalid, Adeeb, *The Politics of Muslim Reform*. Berkeley, University of California Press, 1998.

Kurzman, Charles (ed.), *Liberal Islam: A Sourcebook*. New York, Oxford University Press, 1998.

Kushner, David, "Turkish Secularists and Islam," *Jerusalem Quarterly*, 38 (1986): 89-106.

Lawrence, Bruce B., *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age*. London, Tauris, 1990.

Lawrence, Bruce B., *Shattering the Myth: Islam Beyond Violence*. Princeton, Princeton University Press, 1998.

Lia, Brynjar, *The Society of the Muslim Brothers in Egypt: The Rise of an Islamic Mass Movement*. Reading, Ithaca Press, 1998.

Mardin, Serif, *Religion and Social change in Modern Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi*. Albany, state University of New York Press, 1989.

Marty, Martin E. and R. Scott Applepy (eds.), *Fundamentalisms Observed*. Chicago, Chicago University Press, 1991.

Marty, Martin E. and R. Scott Applepy (eds.), *Fundamentalisms and Society*. Chicago, Chicago University Press, 1993.

Marty, Martin E. and R. Scott Applepy (eds.), *Fundamentalisms and the State*. Chicago, Chicago University Press, 1993.

Marty, Martin E. and R. Scott Applepy (eds.), *Accounting for Fundamentalisms*. Chicago, Chicago University Press, 1994.

Masud, Muhammad Khalid (ed.), *Travellers in Faith: Studies of the Tablighi Jama'at as a Transnational Islamic Movement of Faith Renewal*. Boston, Academic Publishers, 2000.

Mitchell, Richard P., *The Society of the Muslim Brothers*. London, Oxford University Press, 1969.

Mortimer, Edward, *Faith and Power: The Politics of Islam*. New York, Vintage Books, 1982.

Mottahedeh, Roy, *The Mantle of the Prophet: religion and Politics in Iran*. New York, Pantheon Books, 1985.

Moussalli, Ahmad, *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*. Beirut, American University of Beirut, 1992.

Munson Jr., Henry, *Islam and Revolution in the Middle East*. New Haven, Yale University Press, 1988.

Munson Jr., Henry, *Religion and Power in Morocco*. New Haven, Yale University Press, 1993.

Naby, Eden, "Islam within the Afghan Resistance," *Third World Quarterly*, 10 (April 1988), 787-805.

Nafi, Basheer M., "Islam, the army, and Democracy in Modern Turkey," *Middle East studies Journal*, 3, 3-4 (1997): 239-58.

Nafi, Basheer M., *The Rise and Decline of the Arab-Islamic Reform Movement*. London, ICIT, 2000.

Nasr, Seyyed Hossein, *Traditional Islam in the Modern World*. London, Kegan Paul, 1987.

Nasr, Seyyed Vali Reza, *The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jama'at -I Islami of Pakistan*. Berkeley, University of California Press, 1994.

Nasr, Seyyed Vali Reza, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*. New York, Oxford University Press, 1996.

Peters, Rudolph, *Islam and Colonialism: The doctrine of Jihad in Modern History*. The Hague, Mouton Publishers, 1979.

Piscatori, James P., *Islam in the Political Process*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

Rashid, Ahmad, *Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia*. New Haven, Yale University Press, 2003.

Rahman, Khalid, Muhibul Haq Sahibzada and Mushfiq Ahmad (eds.), *Jama'at-E-Islami and National and International Politics*. Islamabad, Book Traders, 1999.

Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago, University of Chicago Press, 1982.

Rahman, Fazlur, *Revival and Reform in Islam*, ed. E. Moosa. Oxford, Oneworld, 2000.

Rahnema, Ali (ed.), *Pioneers of Islamic Revival*. London, Zed Books, 1994.

Rizvi, Hasan Askari, *Military and Politics in Pakistan*. India, Konak Publishers, 1989.

Roff, William R. (ed.), *Islam and the Political Economy of Meaning*. Berkeley, University of California Press, 1987.

Roy, Olivier, *Islam and Resistance in Afghanistan*. Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

Roy, Olivier, *The Failure of Political Islam*, tr. C. Volk. London, Tauris, 1994.

Ruedy, John (ed.), *Islamism and Secularism in North Africa*. New York, St. Martin's Press, 1994.

Saad-Ghorayeb, Amal, *Hizbullah: Politics and Religion*. London, Pluto Press, 2002.

Sageiv, David, *Fundamentalism and Intellectuals in Egypt, 1973-1993*. London, Frank Cass, 1995.

Sayeed, Khalid Bin, Western *Dominance and Political Islam: Challenge and Response*. Albany, State University of New York Press, 1995.

Shah-Kazemi, Reza (ed.), *Algeria: A Revolution Revisited*. London, Islamic World Report, 1997.

Shahin, Emad Eldin, *Political Ascent: Contemporary Islamic Movements in North Africa*. Boulder, Westview Press, 1998.

Siddiqui, Kalim, *Stages of Islamic Revolution*. London, The Open Press, 1996.

Sivan, Emmanuel, *Radical Islam*. New Haven, Yale University Press, 1990.

Smith, Wilfred Cantwell, *Islam in Modern History*. Princeton, Princeton University Press, 1957.

Taji-Farouki, Suha, *A Fundamental Quest: Hizb al-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate*. London, Grey Seal, 1996.

Taji-Farouki, Suha and Basheer M. Nafi (eds.), *Islamic Thought in the Twentieth Century*. London, Tauris, 2004.

Tamimi, Azzam, *Hamas: Unwritten Chapters*. London, Hurst, 2007.

Tapper, Richards (ed.), *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics, and Literature in a Secular State*. London: Tauris, 1991.

Taylor, Alan R., *The Islamic Question in the Middle East Politics*. Boulder, Westview Press, 1988.

Vatikiotis, Michael R. J., *Indonesian Politics under Suharto: Order, Development and Pressure for Change*. London, Routledge, 1994.

Vatikiotis, P., *Islam and the State*. London, Croom Helm, 1987.

Watt, W. Montgomery, *Islamic Fundamentalism and Modernity*. London, Routledge, 1988.

Willis, Michael, *The Islamic Challenge in Algeria*. New York, New York University Press, 1998.

Zakaria, Rafiq, *The Struggle Within Islam*. London, Penguin Books, 1989.

Ziring, Lawrence, *Pakistan: The Enigma of Political Development*. Boulder, Westview Press, 1980.

Zubaida, Sami, *Islam: The People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East*. London, Tauris, 1993.

تعريف الباحث

- د. بشير موسى نافع باحث بمركز الجزيرة للدراسات
- أستاذ سابق للتاريخ والدراسات الإسلامية في كلية بيركبيك، جامعة لندن، والكلية الإسلامية، لندن
- نشر العديد من الدراسات حول تاريخ الفكر السلفي، والحركة الإصلاحية، والقومية العربية
- نشر من الكتب باللغتين العربية والإنجليزية:
  - العروبة والإسلام والقضية الفلسطينية، 1998 (بالإنجليزية)
  - صعود وهبوط الحركة الإصلاحية، 2000 (بالإنجليزية)
  - الإمبريالية الصهيونية والقضية الفلسطينية، 2000 (بالعربية)
  - الفكر الإسلامي في القرن العشرين، 2003 (بالإنجليزية، بالاشتراك مع سها التاجي- الفاروقي)
  - العراق: سياقات الوحدة والانقسام، 2006 (بالعربية)

انتهى

---

[1] Basheer M Nafi, The Rise and Decline of th Arab-Islamic Reform Movement (London: ICIT, 2000), 17-37.

[2] Russell Kirk, The Conservative Mind From Burke to Eliot (Chicago: Regnery Books, 1986), 15.

[3] حول الأفغاني، عبده، ورضا، انظر:
Albert Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939 (London: Oxford University Press, 1962), 103-160 and 222-244.

[4] Richard P. Mitchell, The Society of the Muslim Brothers (London: Oxford University Press, 1969), 1-11.

[5] حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1986)، 82.

[6] محمود عبد الحليم، الإخوان المسلمون: أحداث صنعت التاريخ (القاهرة: دار الدعوة، 1981)، ج 2، 22-23.

[7] حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا (القاهرة: المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، 1981)، 353-370.

[8] البنا، مذكرات الدعوة والداعية، 299.

[9] خالد محيي الدين، والآن أتكلم (القارهة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1992)، 43-59.

[10] عبد الحليم، الإخوان المسلمون: أحداث صنعت التاريخ، ج 2، 451-469.

[11] محيي الدين، الآن أتكلم، 137؛ صلاح شادي، صفحات من التاريخ (الكويت: شركة الشعاع للنشر، 1981)، 169-189.

[12] عبد الحليم، الإخوان المسلمون: أحداث صنعت التاريخ، ج3، 331-397؛ عبد الله إمام، عبد الناصر والإخوان المسلمون (القاهرة: دار الخيال، 1997)، 111-155.

[13] لسيرته، انظر:
Suha Taji-Farouki, A Fundamental Quest: Hizb al-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate (London: Grey Seal, 1996), 1-36.

[14] حول المرحلة المبكرة لنشأة حزب التحرير، انظر:

Sa'id al-Hasan, "The Concept of the Rules of Public Order in the Political Thought of Hizb al-Tahrir," MA. Dissertation, The American University in Cairo, 1989, Chapter 1.

[15] Amnon Cohen, Political Parties in the West Bank under the Jordanian Regime, 1949-1967 (Ithaca: Cornell University Press, 1982), 220-224.

[16] حزب التحرير، مقدمة الدستور، أو الأسباب الموجبة له (ب. م.: ب. ن.، 1963).

[17] فيصل دراج وجمال باروت (محرران)، الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية (دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، 1999)، ج2، 87- 98.

[18] لسيرته، انظر:

Sayyed Vali Reza Nasr, Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism (New York: Oxford University Press, 1996).

[19] مسعود الندوي، تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند (دمشق: دار العربية، ب. ت.)، 285-292.

[20] John L. Espositio, "Pakistan: Quest for Islamic Identity," in J. L. Espositio (ed.), Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change (Syracuse: Syracuse University Press, 1980), 142-145.

[21] انظر/مثلاً، أبو الأعلى المودودي، منهاج الانقلاب الإسلامي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1979).

[22] Farhat haq, "Islamic Reformism and the State: The Case of the Jammatt-I-Islami of Pakistan," Ph. D dissertation, Cornell University, 1988, 322-354.

[23] حول سيرته، انظر، محمد حافظ دياب، سيد قطب: الخطاب والأيديولوجيا (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، 1988)؛ عادل حمودة، سيد قطب: من القرية إلى المشنقة (القاهرة: دار الخيال، 1966)؛

Ibrahim M. Abu Rabi, Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Arab World (Albany: State University of New York Press, 1996), 92- 219.

[24] سيد قطب، العدالة الاجتماعية (القاهرة: دار الشروق،1980)، 33، 41-42، 44-45، 82، 183.

[25] سمير أمين، أزمة المجتمع العربي (القاهرة: دار المستقبل العربي، 1985)، 92.

[26] لنص بعض رسائلة من الولايات المتحدة، انظر، حمودة، سيد قطب، 94-95 و97-108.

[27] سيد قطب، معالم في الطريق (بيروت: دار الشروق، 1980)، 4.

[28] فريد عبد الخالق، الإخوان المسلمون في ميزان الحق (القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، 1987)، 108-131؛ عبد العظيم رمضان، الإخوان المسلمون والتنظيم السري (القاهرة: مكتبة روز اليوسف، 1977)، 313-323.

[29] حسن إسماعيل الهضيبي، دعاة لا قضاة (القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية، 1977)، 63-66.

[30] عبد الله أبو عزة، مع الحركة الإسلامية في الدول العربية (الكويت: دار القلم، 1986)، 59- 60 و75- 88؛ زياد أبو عمرو، أصول الحركات السياسية في قطاع غزة 1948-1967 (عكا: دار الأسوار، 1987)، 85-100؛ صالح عبد الجواد، "دراسة في قيادة فتح"، قضايا، 4 (أغسطس/آب 1990): 30- 32.

[31] بعض من تاريخ الحركة الطلابية في وائل عثمان، أسرار الحركة الطلابية (القاهرة: ب. ن.، 1976).

[32] عبد الحليم، الإخوان المسلمون أحداث صنعت التاريخ، ج 3، 223-250.

[33] لنص "رسالة الإيمان"، انظر، رفعت سيد أحمد، النبي المسلح، جزء 1: الرافضون (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1991)، 31-52.

[34] للنص الرسمي لاعترافات شكري مصطفى أمام محكمة أمن الدولة العسكرية، انظر، أحمد، النبي المسلح، ج1، 53-109.

[35] لسيرته، انظر:

Baqer Moin, Khomeini: Life of the Ayatollah (New York: St. Martin's Press, 1999).

[36] للفرق بين الأخباريين والأصوليين، انظر: محمد بحر العلوم، الاجتهاد اصوله وأحكامه (بيروت: دار الزهراء، 1977)، 176-177.

[37] إبراهيم الدسوقي شتا، الثورة الإيرانية: الصراع، الملحمة، النصر (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1986)، 42.

[38] شتا، الثورة الإيرانية، 138.

[39] شتا، الثورة الإيرانية، 126.

[40] Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini, tr, Hamid Algar (Berkeley: Mizan Press, 1981), 246-248.

[41] توفر سيرة حياة هاشمي رفسنجاني رواية مثيرة لسنوات نضال الإسلاميين الإيرانيين ضد نظام الشاه وحتى انتصار الثورة: رفسنجاني، حياتي، تعريب دلال عباس (بيروت: دار الساقي، 2005).

[42] حول حادثة الحرم، انظر:

Daryl Champion, The Paradoxical Kingdom (London: Hurst, 2003), 130-140.

[43] جهيمان العتيبة، "الإمارة والبيعة والطاعة"، في جهيمان العتيبة، رسائل جهيمان العتيبة، تحرير رفعت سيد أحمد (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2004)، 58 و65.

[44] العتيبة، 82–91.

[45] العتيبة، 185–223.

[46] العتيبة، 30–33.

[47] العتيبة، 83–85.

[48] David Commins, The Wahhabi Mission and Saudi Arabia (London: Tauris, 2006), 80-93.

[49] مفيد الزبيدي، تاريخ المملكة العربية السعودية (عمان: دار أسامة، 2004)، 220–236.

[50] Madawi al-Rashid, A History of Saudi Arabia (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 120-128.

[51] حول تفاصيل معركة حماة، انظر: دراج وباروت (محرران)، الأحزاب والحركات، ج 1، 298–302.

Umar F. Abd-Allah, The Islamic Struggle in Syria (Berkeley: Mizan Press, 1983), 189-198.

[52] مصطفى السباعي، دروس في دعوة الإخوان المسلمين (دمشق: منشورات قسم الطلاب للإخوان المسلمين، 1955)، 238. وانظر أيضاً، محمد جمال باروت، يثرب الجديدة (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 1994)، 129–139.

[53] Abd-Allah, The Islamic Struggle, 103-108.

[54] لرواية حادثة الاغتيال وما بعدها، انظر: عادل حمودة، اغتيال رئيس (القاهرة: دار إقرأ، 1985). حول الروافد المبكرة للعنف في الأوساط الإسلامية المصرية، انظر محمد مورو، جماعات العنف: 1958–1998 (القاهرة: المختار الإسلامي، 1998). حول التطور الفكري للجماعة الإسلامية وجماعة الجهاد، حسن حنفي، الحركات الإسلامية في مصر (القاهرة: المؤسسة الإسلامية للنشر، 1986)، 69 وما بعدها؛ هالة مصطفى، الإسلام السياسي في مصر (الأهرام: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، 1992)، 149–181؛ سلوى محمد العوا، الجماعة الإسلامية في مصر (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006).

[55] النص الكامل للفريضة الغائبة في أحمد، النبي المسلح، ج1، 127–149.

[56] فرنسوا بورجا، الإسلام السياسي صوت الجنوب، ترجمة لورين زكري (القاهرة: دار العالم الثالث، 1992)، 273–275.

[57] حول جبهة الإنقاذ الإسلامية، انظر: محمد العباسي، السلطة والحركة الإسلامية في الجزائر (القاهرة: دار المعارف، 1993)، 130 وما بعدها.

[58] Emad Eldin Shahin, Political Ascent: Contemporary Islamic Movements in North Africa (Boulder: Westview Press, 1988), 136-140.

[59] لواحد من أفضل المصادر حول الجهاد الأفغاني، انظر:

Olivier Roy, Islam and Resistance in Afghanistan (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

[60] حول صعود طالبان، انظر:

Ahmad Rashid, Taliban: Militant Islam, Oil and Fundamentalism in Central Asia (New Haven: Yale University Press, 2000).

[61] Amal Saad-Ghorayb, Hizbu'llah: Politics Religion (London: Pluto Press, 2002), 13-15.

[62] فضيل أبو النصر، حزب الله: حقائق وأبعاد (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، 2003)، 127–155.

[63] حول موقف التيار الإسلامي الفلسطيني من القضية الفلسطينية حتى مطلع الثمانينات، انظر: بشير موسى نافع، "الإسلاميون الفلسطينيون والقضية الفلسطينية، 1950–1980،" مراصد، 1، 2(1999)، 51–78.

[64] Ziad Abu-Amr, Islamic Fundamentalism in the West Bank and Gaza (Bloomington: Indiana University Press, 1994), 63-127.

[65] حول تطورات المشهد الإسلامي السياسي الفلسطيني، انظر:

Azzam Tamimi, Hamas: Unwritten Chapters (London: Hurst, 2007).

[66] Abdelwahab El-Affendi, Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan (London: Grey Seal, 1991), 52-54.

[67] حول تاريخ الإخوان المسلمين في السودان حتى انقلاب النميري، انظر: حسن مكي محمد–أحمد، حركة الإخوان المسلمين في السودان (الخرطوم: دار الفكر، ب. ت.).

[68] حول الفكر السياسي للترابي في طوره الأخير، انظر: حسن الترابي: السياسة والحكم (لندن: دار الساقي، 2003). ولدراسة حول التطور الفكري للترابي، انظر:

El-Affendi, Turabi's Revolution, 152-180.

[69] Peter L. Bergen, Holy War (London: Phoenix, 2002), 24-43.

[70] Jonathan Randal, Osama: The Making of a Terrorist (New York: Knopf, 2004), 115-162.

[71] انظر على سبيل المثال، أحمد زيدان، بن لادن بلا قناع (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، 2003).

[72] Basheer M. Nafi, "Fatwa and War: On the Allegiance of the American Muslim Soldiers in the Aftermath of September 11," Islamic Law and Society, 11, 1(2004): 97-100.

[73] طارق البشري، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980)؛ فهمي هويدي، مواطنون لا ذميون (القاهرة: دار الشروق، 1985).

[74] محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية (القاهرة: دار الشروق، 1989)، 240–245.

[75] راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية (دمشق: مركز الناقد الثقافي، 2007)، ج 1، 132 وما بعدها، ج 2، 60 وما بعدها.

[76] Champion, The Paradoxical Kingdom, 193.

[77] لدراسة واسعة حول حياة وخطاب هؤلاء العلماء الثلاثة، انظر:

Mansoor Jassem Alshamsi, "The Discourse and Performance of the Saudi Sunni Reformist Leadership," Ph.D. thesis, University of Exeter, United Kingdom, 2004.

[78] R. Hrair Dekmejian, "The Rise of Political Islamism in Saudi Arabia," The Middle East Journal, 48, 4 (Autumn, 1994): 627-43; Champion, The Paradoxical Kingdom, 221, 224-6.

[79] عمر التلمساني، ذكريات لا مذكرات (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1985)، 185–186.

[80] عبد العاطي محمد أحمد، الحركات الإسلامية في مصر وقضايا التحول الديمقراطي (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1995)، 213–231.

[81] نبيل عبد الفتاح (محرر)، الحالة الدينية في مصر (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، 1996)، 178–180.

[82] توفيق يوسف الراعي (محرر)، الفكر السياسي عند الإخوان المسلمين (الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، 2001)، 127–132، 241–251.

[83] نبيل عبد الفتاح (محرر)، الحالة الدينية في مصر (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، 1998)، العدد الثاني، 217–230.

[84] لواحد من أفضل سير حياة مصطفى كمال، انظر:

Andrew Mango, Ataturk (London: John Murray, 1999).

[85] Bernard Lewis, The Emergence of Modern Turkey (London: Oxford University Press, 1961), 298-313.

[86] Feroz Ahmad, "Islamic Reassertion in Turkey," Third World Quarterly, 10 (1988): 750-769.

[87] Haqan Yavuz, "Political Islam and the Welfare (Refah) Party in Turkey," Comparative Politics, 30, 1 (1997): 63-82.

[88] Michael Gunter and M. Haqan Yavuz, "Turkish Paradox: Progressive Islamists versus Reactionary Secularists," Critique: Critical Middle Eastern Studies, 16, 3 (Fall 2007): 289-301.

مصادر

مصادر عربية:

أحمد، رفعت السيد (محرر)، النبي المسلح (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1991)، جزءان.

أحمد، رفعت السيد، الحركات الإسلامية الراديكالية في مصر (بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، 1998).

إمام، عبد الله، عبد الناصر والإخوان المسلمون (القاهرة: دار الموقف العربي، 1981).

أمين، سمير، أزمة المجتمع العربي (القاهرة: دار المستقبل العربي، 1985).

باروت، محمد جمال، يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 1994).

البشري، طارق، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980).

البشري، طارق، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر (القاهرة: دار الشروق، 2005).

البنا، حسن، مجموعة رسائل الإمام الشهيد (القاهرة: المؤسسة الإسلامية للطباعة والنشر، 1979).

البنا، حسن، مذكرات الدعوة والداعية (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1986).

الترابي، حسن، السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع (لندن: دار الساقي، 2003).

الترابي، حسن، منهجية الفقه والتشريع الإسلامي (الخرطوم: دار إقرأ، ب. ت.).

الترابي، حسن، الشورى والديمقراطية (الخرطوم: دار الفكر، ب. ت.).

حزب التحرير، مقدمة الدستور أو الأسباب الموجبة له (ب. م.: منشورات حزب التحرير، 1963).

حزب التحرير، مفاهيم سياسية (ب. م.: منشورات حزب التحرير، 1963).

حمودة، عادل، سيد قطب: من القرية إلى المشنقة (القاهرة: دار الخيال، 1996).

حمودة، عادل، إغتيال رئيس (القاهرة: سينا للنشر، 1998).

حنفي، حسن، الحركات الإسلامية في مصر (القاهرة: المؤسسة الإسلامية للنشر، 1986).

دراج، فيصل، وجمال باروت (محرران)، الأحزاب والحركات الإسلامية (دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، 1999)، جزءان.

الربيعو، تركي علي، الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006).

رمضان، عبد العظيم، الإخوان المسلمون والتنظيم السري (القاهرة: مؤسسة روز اليوسف، 1977).

السيد، رضوان، سياسات الإسلام المعاصر (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997).

السيد، رضوان، الصراع على الإسلام (بيروت: دار الكتاب العربي، 2004).

شفيق، منير، الإسلام في معركة الحضارة (بيروت: دار الكلمة، 1981).

شفيق، منير، الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر (لندن: دار طه للنشر، 1983).

عاشور، مصطفى زكي، بديع الزمان سعيد النورسي: نظرة عامة عن حياته وآثاره (بيركلي: دار المحراب للطباعة والنشر، ب. ت.)

عبد الحليم، محمود، الإخوان المسلمون: أحداث صنعت التاريخ (القاهرة: دار الدعوة، 1985)، 3 أجزاء.

عبد الخالق، فريد، الإخوان المسلمون في ميزان الحق (القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، 1987).

عبد الفتاح، نبيل، المصحف والسيف: صراع الدين والدولة في مصر (القاهرة: مكتبة مدبولي، ب. ت.).
عبد الفتاح، نبيل، النص والرصاص: الإسلام السياسي والأقباط وأزمات الدولة الحديثة في مصر (بيروت: دار النهار، 1997).
عبد الفتاح، نبيل، وضياء رشوان (محرران)، تقرير الحالة الدينية في مصر (القاهرة: مركز الدراسات الاستراتيجية بالأهرام، 1995).
عبد الفتاح، نبيل، وضياء رشوان (محرران)، تقرير الحالة الدينية في مصر (القاهرة: مركز الدراسات الاستراتيجية بالأهرام، 1998).
العبيدي، عوني جذوع، جماعة الإخوان المسلمين في الأردن وفلسطين، 1945–1970 (عمان: ب. ن.، 1991).
العتيبي، جهيمان، رسائل جهيمان العتيبي، تحرير رفعت السيد أحمد (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2004).
العوا، سلوى محمد، الجماعة الإسلامية المسلحة في مصر، 1974 – 2004 (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006).
العوا، محمد سليم، في النظام السياسي للدولة الإسلامية (القاهرة: دار الشروق، 1989).
العوا، محمد سليم، الفقه الإسلامي في طريق التجديد (بيروت: المكتب الإسلامي، 1998).
العوا، محمد سليم، للدين والوطن: فصول في علاقة المسلمين بغير المسلمين (القاهرة: نهضة مصر، 2006).
غانم، إبراهيم البيومي، الفكر الإسلامي للإمام حسن البنا (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1992).
الغنوشي، راشد، الحركة الإسلامية ومسألة التغيير (لندن: المركز المغاربي للبحوث والترجمة، 2000).
الغنوشي، راشد، من تجربة الحركة الإسلامية في تونس (لندن: المركز المغاربي للبحوث والترجمة، 2001).
القرضاوي، يوسف، الحلال والحرام في الإسلام (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1959).
القرضاوي، يوسف، من فقه الدولة في الإسلام (القاهرة: دار الشروق، 1997).
القرضاوي، يوسف، الدين والسياسة (القاهرة: دار الشروق، 2007).
قطب، سيد، العدالة الاجتماعية في الإسلام (القاهرة: لجنة النشر الجامعية، 1949).
قطب، سيد، معالم في الطريق (بيروت: دار الشروق، 1973).
كساب، أكرم، المنهج الدعوي عند القرضاوي (القاهرة: مكتبة وهبة، 2007).
مصطفى، هالة، الإسلام السياسي في مصر (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، 1992).
ملكاوي، فتحي (محرر)، العطاء الفكري للشيخ محمد الغزالي (عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996).
المودودي، أبو الأعلى، الجهاد في سبيل الله (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1983).
المودودي، أبو الأعلى، نحن والحضارة الغربية (الرياض: الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1989).
المودودي، أبو الأعلى، مباديء الإسلام (بيروت: المكتب الإسلامي، 1989).
المودودي، أبو الأعلى، منهج الحياة الإسلامية (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 2006).
مورو، محمد، جماعات العنف، 1958–1998: من النشأة إلى مبادرة وقف العنف (القاهرة: المختار الإسلامي، 1998).
مورو، محمد، تنظيم الجهاد: جذوره وأسراره (القاهرة: الشركة العربية الدولية للنشر، 1990).
النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية (القدس: حزب التحرير، 1953)، ثلاثة أجزاء.
النبهاني، تقي الدين، نظام الإسلام (القدس: حزب التحرير، 1953).
النبهاني، تقي الدين، الخلافة (الكويت: المطبعة العصرية، 1967).
الهضيبي، حسن، دعاة لا قضاة (القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية، 1977).
هويدي، فهمي، مواطنون لا ذميون (القاهرة: دار الشروق، 1985).
هويدي، فهمي، إيران من الداخل (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1987).
هويدي، فهمي، الإسلام والديمقراطية (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1993).
النفيسي، عبد الله (محرر)، الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1989).

مصادر غير عربية:

Abd-Allah, Umar F., The Islamic Struggle in Syria. Berkeley, Mizan Press, 1983.

Abdel-Malek, Anouar, Egypt: Military Society. New York, Random House, 1968

Abdo, Geneive, No God but God: Egypt and the Triumph of Islam. London, Oxford University Press, 2000.

Abu-Amr, Ziad, Islamic Fundamentalism in the West Bank and Gaza. Bloomington, Indiana University Press, 1994.

Abu-Rabi, Ibrahim M., Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World. Albany, State University of New York Press, 1996.

Alshamsi, Mansoor Jassem, "The Discourse and Performance of the Saudi Sunni Islamic Reformist Leadership, 1981-2003," Ph.D. thesis, University of Exeter, 2004.

El-Affendi, Abdelwahab, Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan. London, Grey Seal, 1991.

Ahmad, Feroz, The Turkish Experiment in Democracy, 1950-1975. London, Hurst, 1977.

Ahmad, Feroz, "Islamic Reassertion in Turkey," Third World Quarterly, 10 (April 1988): 750-69.

Ahmad, Khurshid, and Zafar Ishaq Ansari, Islamic Perspectives: Studies in Honour of Mawlana Sayyid Abul A'la Mawdudi. Leicester, The Islamic Foundation, 1979.

Al-Ahsan, Abdullah, Ummah or Nation? Identity Crisis in Contemporary Muslim Society. Leicester, The Islamic Foundation, 1992.

Akhavi, Shahrough, Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-state Relations in the Pahlavi Period. Albany, State University of New York Press, 1980.

Arjomand, Said Amir, The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran. New York, Oxford University Press, 1988.

Atwan, Abdel Bari, The Secret History of al-Qaida. London, Saqi Books, 2006.

Ayubi, Nazih, Political Islam: Religion and Politics in the Arab World. London, Routledge, 1991.

Bergen, Peter L., Holy War: Inside the Secret World of Osama bin Laden Inc. London, Weidenfeld and Nicolson, 2001.

Boland, B. J., The Struggle of Islam in Modern Indonesia. The Hague, Martinus Nijhoff, 1971.

Braibanti, Ralph, The Nature and Structure of the Islamic World. Chicago, International Strategy and Policy Institute, 1995.

Brown, Daniel, Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Burgat, Francois, and William Dowell, The Islamic Movement in North Africa. Austin, Center for Middle Eastern Studies at the University of Texas, 1993.

Choudhury, G. W., Islam and the Contemporary World. London, Indus Thames Publishers, 1990.

Cizre, Umit (ed.), Secular and Islamic Politics in Turkey: The Making of the Justice and Development Party. London, Routledge, 2007.

Davis, Joyce M., Between Jihad and Salaam: Profiles in Islam. New York, St. Martin's Press, 1997.

Dawisha, Adeed (ed.), Islam in Foreign Policy. Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
Dekmejian, R. Hrair, Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World. Syracuse NY., Syracuse University Press, 1995.
Enayat, Hamid, Modern Islamic Political Thought. London, Macmillan, 1982.
Esposito, John (ed.), Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change. Syracuse, Syracuse University Press, 1980.
Esposito, John (ed.), Voices of Resurgent Islam. Oxford, Oxford University Press, 1983.
Esposito, John, and John O. Voll, Islam and Democracy. New York, Oxford University Press, 1996.
Esposito, John, and John O. Voll, Makers of Contemporary Islam. New York, Oxford University Press, 2001.
Feldman, Noah, After Jihad: America and the Struggle for Islamic Democracy. New York, Farrar, Straus and Giroux, 2003.
Ferdinand, Klaus and Mozaffari, Mehdi, Islam: State and Society. London, Curzon, 1988.
Gaffney, Patrick D., The Prophet's Pulpit: Islamic Preaching in Contemporary Egypt. Berkeley, California University Press, 1994.
Fuller, Graham E., Islamic Fundamentalism in Pakistan. Santa Monica, Rand, 1991.
Fuller, Graham E., Islamic Fundamentalism in Afghanistan. Santa Monica, Rand, 1991.
Gellner, Ernest, Postmodernism, Reason, and Religion. London, Routledge, 1992.
al-Hasan, Sa‘id, "The Concept of the Rules of Public Order in the Political Thought of Hizb al-Tahrir," MA. dissertation, The American University in Cairo, 1989.
Hourani, Albert, Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939. London, Oxford University Press, 1962.
Husaini, Ishak Musa, The Muslem Brethren: The Greatest of Modern Islamic Movements. Beirut, Khayat, 1956.
Keddie, Nikki (ed.), Religion and Politics in Iran: Shi‘ism from Quietism to Revolution. New Haven, Yale University Press, 1983.
Kedourie, Elie, Politics in the Middle East. London, Oxford University Press, 1992.
Kepel, Gilles, Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh. Berkeley, University of California Press, 1985.
Khalid, Adeeb, The Politics of Muslim Reform. Berkeley, University of California Press, 1998.
Kurzman, Charles (ed.), Liberal Islam: A Sourcebook. New York, Oxford University Press, 1998.
Kushner, David, "Turkish Secularists and Islam," Jerusalem Quarterly, 38 (1986): 89-106.
Lawrence, Bruce B., Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age. London, Tauris, 1990.
Lawrence, Bruce B., Shattering the Myth: Islam Beyond Violence. Princeton, Princeton University Press, 1998.

Lia, Brynjar, The Society of the Muslim Brothers in Egypt: The Rise of an Islamic Mass Movement. Reading, Ithaca Press, 1998.

Mardin, Serif, Religion and Social change in Modern Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi. Albany, state University of New York Press, 1989.

Marty, Martin E. and R. Scott Applepy (eds.), Fundamentalisms Observed. Chicago, Chicago University Press, 1991.

Marty, Martin E. and R. Scott Applepy (eds.), Fundamentalisms and Society. Chicago, Chicago University Press, 1993.

Marty, Martin E. and R. Scott Applepy (eds.), Fundamentalisms and the State. Chicago, Chicago University Press, 1993.

Marty, Martin E. and R. Scott Applepy (eds.), Accounting for Fundamentalisms. Chicago, Chicago University Press, 1994.

Masud, Muhammad Khalid (ed.), Travellers in Faith: Studies of the Tablighi Jama'at as a Transnational Islamic Movement of Faith Renewal. Boston, Academic Publishers, 2000.

Mitchell, Richard P., The Society of the Muslim Brothers. London, Oxford University Press, 1969.

Mortimer, Edward, Faith and Power: The Politics of Islam. New York, Vintage Books, 1982.

Mottahedeh, Roy, The Mantle of the Prophet: religion and Politics in Iran. New York, Pantheon Books, 1985.

Moussalli, Ahmad, Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb. Beirut, American University of Beirut, 1992.

Munson Jr., Henry, Islam and Revolution in the Middle East. New Haven, Yale University Press, 1988.

Munson Jr., Henry, Religion and Power in Morocco. New Haven, Yale University Press, 1993.

Naby, Eden, "Islam within the Afghan Resistance," Third World Quarterly, 10 (April 1988), 787-805.

Nafi, Basheer M., "Islam, the army, and Democracy in Modern Turkey," Middle East studies Journal, 3, 3-4 (1997): 239-58.

Nafi, Basheer M., The Rise and Decline of the Arab-Islamic Reform Movement. London, ICIT, 2000.

Nasr, Seyyed Hossein, Traditional Islam in the Modern World. London, Kegan Paul, 1987.

Nasr, Seyyed Vali Reza, The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jama'at -I Islami of Pakistan. Berkeley, University of California Press, 1994.

Nasr, Seyyed Vali Reza, Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism. New York, Oxford University Press, 1996.

Peters, Rudolph, Islam and Colonialism: The doctrine of Jihad in Modern History. The Hague, Mouton Publishers, 1979.

Piscatori, James P., Islam in the Political Process. Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

Rashid, Ahmad, Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia. New Haven, Yale University Press, 2003.

Rahman, Khalid, Muhibul Haq Sahibzada and Mushfiq Ahmad (eds.), Jama‘at-E-Islami and National and International Politics. Islamabad, Book Traders, 1999.
Rahman, Fazlur, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition. Chicago, University of Chicago Press, 1982.
Rahman, Fazlur, Revival and Reform in Islam, ed. E. Moosa. Oxford, Oneworld, 2000.
Rahnema, Ali (ed.), Pioneers of Islamic Revival. London, Zed Books, 1994.
Rizvi, Hasan Askari, Military and Politics in Pakistan. India, Konak Publishers, 1989.
Roff, William R. (ed.), Islam and the Political Economy of Meaning. Berkeley, University of California Press, 1987.
Roy, Olivier, Islam and Resistance in Afghanistan. Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
Roy, Olivier, The Failure of Political Islam, tr. C. Volk. London, Tauris, 1994.
Ruedy, John (ed.), Islamism and Secularism in North Africa. New York, St. Martin’s Press, 1994.
Saad-Ghorayeb, Amal, Hizbullah: Politics and Religion. London, Pluto Press, 2002.
Sageiv, David, Fundamentalism and Intellectuals in Egypt, 1973-1993. London, Frank Cass, 1995.
Sayeed, Khalid Bin, Western Dominance and Political Islam: Challenge and Response. Albany, State University of New York Press, 1995.
Shah-Kazemi, Reza (ed.), Algeria: A Revolution Revisited. London, Islamic World Report, 1997.
Shahin, Emad Eldin, Political Ascent: Contemporary Islamic Movements in North Africa. Boulder, Westview Press, 1998.
Siddiqui, Kalim, Stages of Islamic Revolution. London, The Open Press, 1996.
Sivan, Emmanuel, Radical Islam. New Haven, Yale University Press, 1990.
Smith, Wilfred Cantwell, Islam in Modern History. Princeton, Princeton University Press, 1957.
Taji-Farouki, Suha, A Fundamental Quest: Hizb al-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate. London, Grey Seal, 1996.
Taji-Farouki, Suha and Basheer M. Nafi (eds.), Islamic Thought in the Twentieth Century. London, Tauris, 2004.
Tamimi, Azzam, Hamas: Unwritten Chapters. London, Hurst, 2007.
Tapper, Richards (ed.), Islam in Modern Turkey: Religion, Politics, and Literature in a Secular State. London: Tauris, 1991.
Taylor, Alan R., The Islamic Question in the Middle East Politics. Boulder, Westview Press, 1988.
Vatikiotis, Michael R. J., Indonesian Politics under Suharto: Order, Development and Pressure for Change. London, Routledge, 1994.
Vatikiotis, P., Islam and the State. London, Croom Helm, 1987.
Watt, W. Montgomery, Islamic Fundamentalism and Modernity. London, Routledge, 1988.
Willis, Michael, The Islamic Challenge in Algeria. New York, New York University Press, 1998.
Zakaria, Rafiq, The Struggle Within Islam. London, Penguin Books, 1989.

Ziring, Lawrence, Pakistan: The Enigma of Political Development. Boulder, Westview Press, 1980.
Zubaida, Sami, Islam: The People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East. London, Tauris, 1993.

تعريف الباحث

د. بشير موسى نافع باحث بمركز الجزيرة للدراسات
أستاذ سابق للتاريخ والدراسات الإسلامية في كلية بيركبيك، جامعة لندن
أستاذ سابق بالكلية الإسلامية بلندن
نشر العديد من الدراسات حول تاريخ الفكر السلفي، والحركة الإصلاحية، والقومية العربية
له العديد من الكتب باللغتين العربية والإنجليزية من بينها:
العروبة والإسلام والقضية الفلسطينية، 1998 (بالإنجليزية)
صعود وهبوط الحركة الإصلاحية، 2000 (بالإنجليزية)
العراق: سياقات الوحدة والانقسام، 2006 (بالعربية)
المشروع الامريكي في العراق: أربع سنوات من الاحتلال، 2007 (بالعربية)
الوضع الفلسطيني: الأزمة والمصالحة ومستقبل الحركة الوطنية، 2008 (بالعربية)